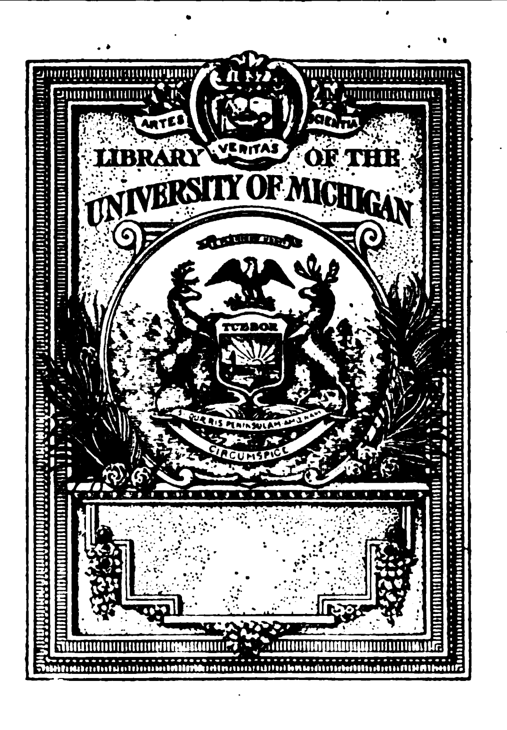

ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





Christologie

des

Alten Testamentes

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen.

Von

E. W. Hengstenberg,

Dr. u. Prof. der Theol. in Berlin.

Dritten Bandes erste Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Berlin, 1856.

Ludwig Oehmigke's Verlag.

Fr. Appelius.

Daniel.

Es ist nicht zufällig, daß im Hebräischen Canon Daniel nicht in der Sammlung der Propheten steht. Er verwaltete nicht wie Jesaias, Jeremias, Ezechiel das Amt eines Propheten unter seinem Volke, sondern er stand von früher Jugend an bis in sein hohes Alter im heidnischen Staatsdienste und bekleidete die höchsten Aemter.

Daniel erlebte bedeutende politische Catastrophen. Der Anfang der Chaldäischen Weltherrschaft riß ihn von seinem Vaterlande los. Er erlebte nicht blos den Sturz dieser Herrschaft; er selbst war bei ihm als Bote Gottes betheiligt, vgl. Cap. 5. Er sah, wie in der neuen Medopersischen Herrschaft nach kurzer Frist das Principat von den Medern auf die Perser überging.

Diese eigenthümliche Lebensstellung Daniels prägt sich in seinen Weissagungen ab. Man kann ihn als den Politiker unter den Propheten bezeichnen. „Alle früheren Propheten — sagt G. Menken, das Monarchieenbild, 2. Ausg. Bremen 41. — hatten schon von der alles umfassenden Größe und alles beherrschenden Herrlichkeit der Theokratie zur Zeit der Vollendung geredet, aber noch war keinem so bestimmt wie dem Daniel gezeigt, durch welche große Zwischenräume sich die Verheißung noch hindurchziehe, ehe es zur Erfüllung komme, indem noch erst drei

ähnliche Weltmonarchieen wie die Chaldäisch-Babylonische nach einander mit dem Volke und Reiche Gottes in Verbindung kommen würden, ehe es, alle Weltreiche zerstörend, als Universaltheokratie die Erde erfülle."

In der Fülle und Bestimmtheit der politischen Weissagungen Daniels, in den großen Zeiträumen, welche sie umfassen, gibt sich zu erkennen, daß die alttestamentliche Prophetie ihrem Ende entgegengeht. Seine Prophetie, wie ebenso nach einer andern Seite hin die Sacharjas, tragen den Character eines Abschlusses. Sie sind in dieser Beziehung wesentlich verschieden z. B. von denen eines Jeremias, die nur ein kleines Gebiet umfassen und sich überall als ein Mittelglied kund geben. Daniel sollte die Kirche durch lange Jahrhunderte des Harrens begleiten, in denen das mündliche Wort der Propheten sich nicht mehr vernehmen ließ.

Daniels prophetische Mission bezieht sich besonders auf einen doppelten Gegenstand. Zuerst soll er dem Bundesvolke Halt und Trost gewähren in einer schweren Religionsverfolgung, welche ein heidnischer Tyrann, Antiochus Epiphanes, über dasselbe ergehen lassen sollte; eine Versuchung, die um so schwerer war, da sie in den Zeitraum fiel, in dem alle außerordentlichen Kundgebungen Gottes aufgehört hatten. Diesem Gegenstande dienen die Weissagungen in C. 8 und in C. 10—12, die speciellsten der heiligen Schrift, überall kundgebend, daß sie als Surrogat dienen sollen für das diesem Zeitalter abgehende unmittelbare Eingreifen Gottes. Dann soll Daniel den Glauben an Christum und sein Reich von neuem in den Gemüthern des Volkes beleben, es warnen vor Ungeduld, ihm das: „Ob die Weissagung verzeucht, so harre ihrer, sie wird gewißlich kommen und nicht verziehen," Hab. 2, 3 tief einprägen. Durch Jahrhunderte sollte der Wechsel der Reiche für Israel, welches in seinen ersten Anfängen als ein „Herrscherthum von Priestern," als wegen seiner innigen Verbindung mit Gott zur Weltherrschaft berufen bezeichnet worden, nur ein Wech-

sel der Knechtschaft seyn. Dem harten Anstoß, der daraus sich ergab entgegenzuarbeiten, war eine wichtige Aufgabe der Prophetie. Mag auch ein Weltreich auf das andere folgen, die Welt durch lange Zeiten triumphiren und sich brüsten, am Ende kommt doch Christus und mit ihm die Weltherrschaft des Volkes Gottes. Aber man mißbrauche diese Hoffnung nicht zur Stütze falscher Sicherheit: darauf dringt Daniel nach dem Vorgange des Jesaias und Jeremias und im Einklange mit seinen nächsten Nachfolgern Sacharja und Maleachi. Der Gesalbte stärkt vielen den Bund, bringt Vergebung, Gerechtigkeit, Heil, unterwirft die ganze Welt dem Reiche Gottes, aber seine Erscheinung führt zugleich ein Gericht mit sich über diejenigen, die sich in das rechte Verhältniß zu ihr stellen, sie führt eine erneuerte Zerstörung von Stadt und Tempel herbei. Diese Verkündung ist in C. 2. 7. 9 enthalten.

C. 2 u. C. 7 beschäftigen sich mit den vier Weltmonarchien. Daß diese Verkündung sich auf die Aufeinanderfolge des Chaldäischen, Medopersischen, Griechischen und Römischen Reiches bezieht, wurde in Th. 1 der Beiträge S. 199 ff., von Hävernick in dem Comm., von Reichel in der Abh.: die vier Weltreiche Daniels, Stud. u. Crit. 48 und von Auberlen der Pr. Daniel und die Offenb. Joh. Basel 54 S. 171 ff. nachgewiesen. Wir hoffen bei einer andern Gelegenheit noch einmal in diese wichtige Untersuchung eingehen zu können. Das vierte Reich soll zuletzt zertheilt werden, und zwar in eine Zehnzahl von Reichen, die zehn Zehen des Bildes in C. 2, die zehn Hörner in C. 7. Eigenthümlich ist der letzteren Verkündung, die Ankündigung des nach den zehn Hörnern aufkommenden kleinen Hornes, welches, mitten zwischen den Hörnern hervorwachsend, drei von den großen herabwirft. Dieß kleine Horn soll nach vielen Ausll., zuletzt Auberlen S. 40, ein Individuum seyn, „ein König, in welchem der ganze vermessene Trotz und Haß der Welt wider Gott, Gottes Volk und Gottesdienst hervortritt." Wir müssen dabei be-

harren, daß dadurch eine neue Phase der Weltfeindschaft gegen das Reich Gottes bezeichnet wird, uns stützend darauf, daß, wenn bei Daniel durch die zehn Hörner allgemein zugestanden nicht Personen, sondern Reiche bezeichnet werden*), man auch bei dem eilften nicht an ein Individuum, sondern nur an eine Macht denken darf, ferner darauf, daß auch sonst in der Schrift der Antichrist nur als ideale Person vorkommt, vgl. z. Offenb. 2, 1 S. 109, endlich auf den Parallelismus von Offenb. 20, 7—9, vgl. z. d. St.

Auf die vier Weltreiche folgt das Reich Christi. Das Bild wird in C. 2 zertrümmert durch den zum Berge heranwachsenden Stein, welcher dieses Reich bedeutet. In C. 7 erscheint nach dem Sturze des kleinen Hornes der Menschensohn auf den Wolken des Himmels und ihm wird die Herrschaft über alle Völker übergeben.

Bei den zehn Hörnern tritt uns das Fragmentarische der prophetischen Erkenntniß der Zukunft, das ἐκ μέρους προφητεύομεν in 1 Cor. 13, 9 recht deutlich entgegen. Daniel gedenkt nicht, wie die Offenbarung, ausdrücklich der Christianisirung der durch die zehn Hörner bezeichneten Reiche, die aus der vierten Weltmonarchie hervorgehen. Die Offenbarung hat hier im Einklange mit ihrem Zeitverhältnisse zu Daniel, eine sehr wichtige Lücke ausgefüllt, Daniel faßt nur den Endsieg ins Auge, Johannes beschreibt auch den vorläufigen.

Doch fehlt es bei Daniel nicht an leisen Andeutungen nach dieser Seite hin. Die St. C. 2, 35: „Und der Stein, welcher das Bild schlug, wurde zum großen Berge und füllte die ganze Erde," führt darauf, daß das Reich Gottes und Christi nicht, wie man nach C. 7, 13. 14 wohl meinen könnte, plötzlich und

---

*) Auberlen S. 197: „Die Könige sind, wie schon eine Vergleichung von 7, 17 mit V. 23 zeigt, Repräsentanten ihrer Reiche."

mit einem Schlage ins Daseyn treten wird, daß es vielmehr nach und nach und aus geringen Anfängen zu herrlicher Größe sich entwickelt. Ch. B. Michaelis bemerkt: Saxi nomine venit regnum Christi in initiis suis, montis vero in progressibus suis et complemento, und vergleicht die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig.

Eine leise Andeutung scheint sich ferner auch in C. 2, 44 zu finden: „Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten.“ Die Errichtung des Himmelreiches geschieht hier in der Zeit der vierten Monarchie, nicht nach derselben und auch das ist wohl nicht zufällig, daß von Königen in der Mehrheit geredet wird. Ch. B. Michaelis: „In diebus autem s. tempore regum horum, scil. monarchiae quartae, de quibus proxime dixerat, v. 40—43. Pluraliter autem vocat reges, ut innuat regnum Christi, de quo jam dicet, non ita exsurrecturum fuisse, ut uno statim momento regna mundi aboleret, sed sub aliis sua habiturum initia, sub aliis suos progressus.

Finden sich in diesen allerdings nur zarten Andeutungen die Keime der Ergänzung vor, die uns später in der Weissagung der Apoc. und in der Geschichte entgegentritt, so geben Apocalypse und Geschichte zugleich Aufschluß darüber, wie eine so bedeutende Lücke möglich war. Sie zeigen uns, daß auf den Sieg Christi über die zehn Könige endlich noch ein Wiederaufkommen des Heidenthums folgt, was nicht möglich wäre, wenn nicht in den zehn Reichen noch eine böse Wurzel zurückgeblieben.

Während sich C. 2 u. 7 in der Hauptsache auf die zweite Zukunft Christi, seine Erscheinung auf den Wolken des Himmels beziehen, geht C. 9 auf die erste, seine Offenbarung im Fleische, und was sich unmittelbar an sie anschließt. Seine Salbung mit dem heiligen Geiste, sein Tod, die Vergebung der Sünden, die

Er bringt, das Gericht über Jerusalem durch einen fremden Fürsten sind hier die Hauptpunkte.

Von großer Bedeutung ist die scharfe Entgegenstellung der irdischen und der himmlischen, der menschlichen und der göttlichen Seite bei dem Messias in C. 7, 13. 14.

Ein kräftiges Zeugniß für die Auferstehung legt Daniel in C. 12, 2. 3 ab. Doch wird diese Hoffnung nicht bestimmt mit der Messianischen Aussicht in Verbindung gesetzt. Sie erscheint vielmehr im unmittelbaren Anschluß an die Errettung der Maccabäischen Zeit, wie Ch. B. Michaelis bemerkt: quod ejus consideratio magnam vim habet ad confirmandum animum in tribulationibus. Mag zwischen der Anfechtung der Maccabäischen Zeit und der Auferstehung eine kurze oder eine lange Zeit liegen, der Trost aus der Auferstehung bleibt gleich kräftig. Deshalb wird sie an die irdische Errettung so angeschlossen, als ob sie unmittelbar bevorstände. Das Verhältniß ist kein anderes, wie das der Hinweisung auf die jenseitige Herrlichkeit in Apoc. 7, 9—17 zu dem Vorherg., worin den Erwählten die Bewahrung in den Gerichten, welche über die Erde ergehen sollten, gewährleistet wird. Vgl. auch Apoc. 14, 1—5. 20, 1—6, wo zuerst in V. 1—3 die irdische Aussicht eröffnet wird, dann in V. 4—6 die himmlische.

Cap. 7, 13. 14.

V. 13. Ich schaute in Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn, und er gelangte bis zu dem Alten der Tage und vor ihn brachten sie ihn. V. 14. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, und alle Völker, Nationen und Sprachen dienen

ihm; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königthum, das nicht zerstöret wird.

„Die Einleitungsworte V. 13 sind mit Recht vollständiger als V. 11. 9, parallel jenen V. 7, da der vierten Monarchie dortselbst hier die fünfte gegenübertritt." Hitzig. Wir bemerkten bereits, daß formell hier solches berichtet wird, was am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes liegt, — daß aber diesem Zeitpunkt nur die letzte Vollendung angehört. Wir zeigten, daß in dem Buche Daniel selbst Andeutungen, ja ganz bestimmte Thatsachen (C. 9) vorliegen, welche zeigen, daß wir es nicht mit den Anfängen des Messianischen Werkes und Reiches zu thun haben. Von großer Bedeutung für die Auffassung unserer St. ist, daß der Herr in Matth. 28, 18 (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία, in wörtlicher Beziehung auf V. 14) unsere Weissagung, die dem Buchstaben nach auf solches geht, was dem Ende der Welt, der Zeit nach Zerstörung des vierten Reiches, und besonders des kleinen Hornes gehört, als erfüllt bezeichnet. Auf dasselbe Resultat führt uns auch Matth. 26, 64, wo der Herr in unverkennbarer Beziehung auf unsere St. zu dem Hohenpriester spricht: „Aber ich sage euch: von nun an werdet ihr sehen des Menschensohn sitzend zu der Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels." Das Kommen in den Wolken des Himmels beginnt hienach schon in der nächsten Zukunft; es betrifft zunächst nicht die Weltreiche, sondern Jerusalem. Daß wir hier nur den Endpunkt einer langen Reihe vor uns haben, darauf führt auch Apoc. 14, 14—20. Der Herr erscheint dort in Beziehung auf u. St. als sitzend auf einer weißen Wolke (καὶ εἶδον καὶ ἰδού νεφέλη λευκὴ καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου). Die folgende Schilderung aber bezieht sich nicht ausschließlich auf das Endgericht, sondern „was in der ganzen Geschichte sich in einer Reihe von richterlichen

Acten verwirklicht, die zuletzt in das Endgericht auslaufen, das wird hier in Eine große Erndte, Eine große Weinlese und Kelterung zusammengefaßt.“ Unsere St. selbst aber bietet einen Beweis dar, daß sie nicht die gesammte Christologie der Propheten enthält, woran schon nach dem ganzen Verhältniß nicht zu denken ist, in das sich der Prophet selbst zu der früheren Prophetie setzt, sondern nur ein einzelnes christologisches Moment. Der Messias erscheint hier in den Wolken des Himmels als Menschensohn. Diesen Character kann er nicht im Himmel erworben haben, er muß ihm auf Erden eigenthümlich geworden seyn. Die Erscheinung Christi im Fleische, welche in C. 9 ausdrücklich verkündet wird, liegt hier als Voraussetzung zu Grunde.

Der Messias erscheint mit den Wolken des Himmels. Die Wolken sind in der Symbolik der Schrift Abschattung des Gerichtes, vgl. zu Apoc. 1, 7. Mit oder auf den Wolken des Himmels erscheint sonst nur der Herr. Nur der Herr ist es, „der Wolken macht zu seinem Gefähr,“ Ps. 104, 3. „Siehe der Herr fährt einher auf flüchtiger Wolke — heißt es Jes. 19, 1 — und kommt gen Aegypten, und es wanken die Götzen Aegyptens vor ihm, und das Herz Aegyptens zerfließt ihm im Leibe,“ vgl. Ps. 97, 2. 18, 10. Nah. 1, 3. Nur der Herr der Natur kann auf den Wolken des Himmels erscheinen. Mit vollem Rechte sagt Ch. B. Michaelis: nubes divinae majestatis exhibent characterem. Daß das Kommen auf den Wolken des Himmels den schärfsten Gegensatz bildet gegen das Reiten Christi auf einem Esel in Sach. 9, 9, erkannten schon die Talmudisten*), waren aber unfähig diesen Gegensatz richtig zu erklären, verwandelten in ein bedingtes entweder oder, was vielmehr ein nacheinander ist, wie ja bei Sacharja selbst auf den

*) Sanhedrin fol. 98: Si boni sunt Israelitae, tunc veniet in nubibus coeli, si vero non boni, tunc inequitans asino.

Stand der Erniedrigung gleich im folgenden V. der Stand der Erhöhung, die absolute Weltherrschaft Christi folgt. — Der Messias erscheint auf den Wolken des Himmels, ist also allmächtiger Richter, schon ehe ihm die Herrschaft gegeben wird. Daraus erhellt, daß der letztere Act nur demonstrative Bedeutung haben, nur Anerkennung einer bereits vorhandenen Thatsache seyn kann*).

„Wie ein Menschensohn." Es fragt sich, wie das vergleichende כ aufzufassen sey. Nach Einigen soll, daß der Messias mit einem Menschen verglichen wird, darauf führen, daß die wahre Menschheit ihm nach der Anschaunng des Propheten nicht zukommt. Sie vergleichen C. 8. 15. 10, 16, wo auch die Engel als ähnlich den Menschenkindern sich darstellen. Der Messias ist ein rein himmlisches Wesen, was nur deshalb „gleich einem Menschensohne" erscheint, weil nur in der edelsten Gestalt das Unsichtbare sichtbar, das Unkörperliche körperlich werden. So Bertholdt, von Lengerke. Diese Ausleger haben keine Ahndung von dem kettenartigen Zusammenhange der Prophetie. In der Zeit, da Daniel weissagte, war es längst festgestellt, daß der Messias als wahrer Menschensohn erscheinen werde. Der Messias ein Sohn Davids, das gehörte damals schon zu den ersten Elementen der Messianischen Erwartung. Man vgl. Jes. 11, 1. Micha 5, 1. Daß aber Daniel die Erkenntniß der wahren Menschheit Christi besaß, das wird ausdrücklich bezeugt durch

---

*) Calvin: Tenendum est hoc ad manifestationem referri, quia ab initio Christus fuit vita hominum, mundus per ipsum creatus est, deinde ejus virtute fuit semper sustentatus, sed data fuit potentia, ut sciamus deum regnare per ejus manum. Aus dem Bemerkten ergibt sich, daß der Unterschied, der nach Saß, de utroque Jesu Christi nomine, Breslau 1840 S. 113 zwischen Matth. 26, 64 u. Dan. 7, 13 bestehen soll (Danielis Barnasch advenit ut imperia magna per deum obtineat, Christus vero h. l. cernitur ut coelesti jam potestate omni ornatus, ille ad senem judicem nubibus advehitur [?], hic ipse judex est majestatis ad dextram sedens) auf unrichtiger Auffassung der letzteren St. beruht.

C. 9, wo er ihn in V. 25 als den Gesalbten, den Fürsten bezeichnet, in V. 26 von seiner Ausrottung redet.

Nach Andern soll sich das vergleichende כ auf den Unterschied von Vision und Wirklichkeit beziehen. So Calvin: Apparuit Danieli quasi filius hominis, qui postea vere et re ipsa hominis filius. J. B. Carpzov de fil. hom. Leipz. 1679: Aliud est res ipsa praefigurata, aliud rei illius praefiguratio. Non verus homo fuit, qui Danieli in hac visione apparuit, sed φάντασμα quoddam hominis speciem referens, quemadmodum nec veras bestias vidit quatuor monarchias adumbrantes, sed imaginem earum phantasiae suae oblatam. Qualis revera futurus erat, talem in visione hic conspicatur proph. Hitzig: „Von vornherein konnte Daniel nicht wissen, wer der Kommende wirklich war, sondern nur, wie er ihm erschienen war." Allein man sieht nicht ein, warum grade hier auf den Character des Geschauten hingewiesen werden sollte, der sich ja überall von selbst verstand, da wir uns auf dem Gebiete der Anticipation des Zukünftigen befinden. Das vergleichende כ steht, wie auch דמות und Aehnliches in Visionen, wie z. B. Ezech. C. 1, wenn das Geschaute idealen Character trägt, wie die Cherubs, um auf diesen idealen Character, das Vorhandenseyn einer symbolischen Hülle hinzuweisen, nicht aber bei einfachen Realitäten. Ferner, überall sonst, wo die Aehnlichkeit mit Menschenkindern ausgesagt wird, bezieht sich diese Aussage nicht auf den Unterschied von Vision und Wirklichkeit, sondern vielmehr auf eine neben der Gleichheit stattfindende Verschiedenheit. So hier in C. 8, 15, wo es in Bezug auf den Engel Gabriel heißt: „Und siehe es stand bei mir einer, wie das Ansehen eines Mannes," 10, 16: „Und siehe einer ähnlich den Menschenkindern berührte meine Lippen," dann Ezech. 1, 26, wo es in Bezug auf den in Menschengestalt sich darstellenden Jehova heißt: „einer anzusehen wie ein Mensch."

Die Vergleichung dieser St. führt uns zu der richtigen Ansicht. Daß der Messias ungeachtet seiner wahren Menschheit mit einem Menschensohne (Lengerke: „Der Nebensinn der Schwäche muß in dem Worte anerkannt werden") verglichen wird, weist hier, wie in den abgeleiteten St. Apoc. 1, 13 u. 14, 14 darauf hin, daß bei ihm noch eine andere Seite vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht. Er ist ein Mensch und doch nicht Mensch, ähnlich wie der Herr in Matth. 22, 43 läugnet, daß der Messias Davids Sohn sey. Für diese Auffassung spricht auch der Zusammenhang hier und in den abgleiteten St. Christus wird als ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου bezeichnet in einem Zusammenhange, wo von einer übermenschlichen Erhabenheit die Rede ist. Hier steht das כ in deutlicher Verbindung mit dem Kommen auf den Wolken des Himmels. In Apoc. 14, 14: „Und ich sah und siehe eine weiße Wolke, und auf der Wolke sitzen einen, der war ähnlich eines Menschen Sohn," fühlt wohl jeder, daß nicht stehen könnte: ich sah auf der Wolke sitzen einen Menschensohn.

Zu dem: „alle Völker, Nationen und Sprachen dienen ihm," vgl. Ps. 72, 8—11. Sach. 9, 10. Schon Carpzov hat darauf aufmerksam 'gemacht', daß פְּלַח im biblischen Chaldaismus immer nur im gottesdienstlichen Sinne steht: פלח in sacro codice usurpari de cultu non politico, sed religioso (sive is per errorem deferatur numini fictitio, sive pro merito cadat in verum deum) constat ex Dan. 3, 12. 14. 17. 18. 28. Esr. 7, 19. Die St. C. 7, 27, wo פלח von dem Dienste steht, welcher dem „Volke der Heiligen des Höchsten" geleistet wird, wird nicht gegen diese Bedeutung angeführt werden können. Denn zu dem Volke der Heiligen des Höchsten gehört Christus als das Haupt. Man vgl. Jes. 45, 14, wo die Gemeinde des Herrn, weil dieser in ihrer Mitte, von der Heidenwelt angebetet wird. Der Gebrauch dieses V. spricht gegen

v. Lengerke, welcher meinte, im Unterschiede von den älteren Propheten, welche den Heiden ein inneres Verhältniß zu dem Reiche des Messias zugestehen, weise Daniel ihnen nur das rein äußerliche der Dienstbarkeit zu. Sie sollen von den Juden unterjocht werden. Eine gleiche Andeutung liegt in dem „ohne Hände" in C. 2, 34. 35. Eine Herrschaft, die nicht ἐκ τοῦ κόσμου ist, deren Gründung rein von oben stammt und ohne Wehr und Waffen geschieht, kann nicht zu einer rein äußeren Dienstbarkeit führen. „Seine Herrschaft ist eine ewige." Die Ewigkeit der Herrschaft ist auch sonst ein gewöhnliches Moment der Meſſ. Verkündung, vgl. Pſ. 72, 5. 7. 17. 89, 37. 38. Jeſ. 9, 6.

Wir sind von der Voraussetzung ausgegangen, daß der auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn Christus ist. Daß diese Auslegung bedeutende Gründe für sich haben muß, zeigt schon die Geschichte der Auslegung. In ihr stimmt mit geringen Ausnahmen*) die gesammte ältere christliche Kirche überein. Die Juden hatten ein lebhaftes Interesse von ihr abzuweichen, da Christus sich so nachdrücklich für den Menschensohn erklärt hatte. Dennoch aber bekennen sich mit Ausnahme des Abenesra die Juden einstimmig zu dieser Erklärung. Sie findet sich schon in den Sibyll. Büchern und in dem Buche Henoch, vgl. die Nachweisung bei Gaß a. a. O. S. 92 ff. Auf Grund d. St. führt der Messias unter den Juden den Namen ענני, Wolkenmann. Der Talmud enthält diese Auslegung in einer Reihe von Stellen. Abarbanel bezeugt, daß die Jüdischen Aus-

*) Theodoret zu V. 28 spricht seine Verwunderung aus über die im Gegensatze gegen offen vorliegende Thatsachen stehende Meinung frommer Lehrer (τῶν τῆς εὐσεβείας διδασκάλων), daß das vierte Reich das Macedonische sey. Wahrscheinlich deutet er hin auf Ephraem Syrus, welcher den Menschensohn im niederen Sinne auf das Zeitalter der Maccabäer deutete, im höheren auf Christum. Es blieb das eine ganz vereinzelte Ausnahme.

leger in ihr übereinstimmen: interpretes haec verba: tanquam filius hominis, interpretantur de rege Messia. Vgl. die sorgfältige Erörterung der betr. Jüdischen St. bei Carpzov in der angef. Abh. und bei Beck in den Anm. zu der Chald. Paraphrase von 1 Chron. 3, 24, dann auch Schöttgen h. Hebr. II. S. 263. Die rationalistischen Ausleger hatten, außer ihrer allgemeinen Neigung die Zahl der Messianischen Verkündungen möglichst zu beschränken, hier noch einen besondern Grund, wenn es irgend anging, von der Mess. Erklärung abzuweichen. Sie versetzen die Entstehung des Buches in das Zeitalter der Maccabäer. Nach der gangbaren Ansicht aber, deren Unrichtigkeit freilich in meiner Schrift: für Beibehaltung der Apokryphen, nachgewiesen worden, soll sich in den Apokryphischen Schriften keine Spur von Erwartung eines persönlichen Messias finden. Dieser Glaube soll in dem Zeitalter der Apokryphen untergegangen seyn. Fände sich also hier eine ausgeprägte Mess. Verkündung vor, so müßte man von dieser Voraussetzung aus an dem Maccabäischen Ursprunge des Buches irre werden. Schon Hävernick hat auf den grellen Widerspruch aufmerksam gemacht, in welchen de Wette sich verwickelte, wenn er in §. 188 der bibl. Dogm. sagte: „Der Messias erscheint als göttliches Wesen in den Wolken des Himmels," Dan. 7, 13. 14, und im gleichfolg. §. als die Lehre der Apokryphen darstellte: „nichts vom Messias oder einem Reiche des Messias oder Gottes," dann wieder im §. 255 der Einl. ins A. T. zu dem späteren religiös politischen Geiste des Buches „die Christologie C. 7, 13. 14" rechnete. Dennoch aber (so stark ist der Messianische Character der St. aufgeprägt) blieben die meisten rationalistischen Ausleger der Mess. Erkl. treu, außer de Wette auch Bertholdt, Gesenius, v. Lengerke, Maurer.

Das günstige Vorurtheil, welches wir für die Messianische Auslegung aus der Geschichte der Exegese gewonnen haben, be-

stätigt sich uns bei näherer Prüfung. Die Gründe der Gegner der Mess. Erkl. (Paulus [Comm. z. N. T.], Wegscheider in der Dogm., Hofmann, Weiss. u. Erf. 1 S. 290 u. Schriftbew. II, 2 S. 541. 2, Hitzig) entbehren der beweisenden Kraft. 1. Im zweiten Theile, dem erklärenden des Cap., wird gesagt, kommt der Messias nirgends zum Vorschein, und die Consequenz, mit welcher, was in V. 14 dem Menschensohne, V. 18. 22. 27 wiederholt den Heiligen des Höchsten beigelegt wird, macht es überwiegend wahrscheinlich, daß der Menschensohn das Volk Israel." Der Fehler in Aufstellung dieses Grundes ist, daß man unsere Weissagung aus dem ganzen Zusammenhange der Prophetie losreißt und das Verhältniß nicht beachtet, in das Daniel selbst sich zu den früheren Propheten stellt, vgl. z. B. V. 6 hier: „Deine Knechte, die Propheten, welche geredet in deinem Namen," V. 10. Es ist eine Grundanschauung der Prophetie, daß das Heil der Zukunft dem Volke der Heiligen des Höchsten durch den Messias vermittelt ist, daß dasselbe nicht dem Rumpfe des Volkes angehört, sondern dem unter Christum als sein Haupt verfaßten, vgl. Eph. 5, 23: ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, V. 30: μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, Col. 1, 18. Konnte Daniel diese Erkenntniß als vorhanden voraussetzen, so durfte er kein Mißverständniß befürchten, wenn er später dem Volke der Heiligen des Höchsten beilegte, was früher dem Messias. Ein wahrer Israelit würde ihn auch dann nicht mißverstanden haben, wenn er früher gar nicht ausdrücklich des Messias gedacht und dadurch allem Mißverständnisse vorgebeugt hätte, Ch. B. Michaelis zu V. 18: hi regnum accipient in et cum Christo capite suo, coll. v. 13. 14. Uebrigens ist ein solcher Uebergang von der Person des Messias zu dem Ganzen der Kirche ein bei den älteren Propheten sehr gewöhnlicher. Man vgl. z. B. Jes. 52, 13—53 im Verhältniß zu C. 54. 2. „Da unter der Gestalt der vier Thiere ohne Zweifel ebenso viele Reiche

von dem Pr. dargestellt sind, so liegt es nahe anzunehmen, daß auch durch die fünfte Figur, die des Menschensohnes, ein Volk bezeichnet wird, nicht eine einzelne Person." Die Analogie spricht aber im Gegentheil für die Mess. Auffassung. Durch die vier Thiere werden nicht kopflose Reiche bezeichnet, sondern „vier Könige," C. 7, 17. „Du bist das goldne Haupt," spricht Daniel zu Nebucadnezar. Nach der Analogie also dürfen wir hier kein Königthum (V. 27) ohne König, kein souveränes Volk erwarten. 3. „Durch die Annahme, das Buch Daniel sey im Macc. Zeitalter verfaßt, wird zum Voraus der persönliche Messias ausgeschlossen." Dieser von Hitzig aufgestellte Grund ist nur insofern von Bed., als er auf die Genesis der Antimess. Erkl. Licht wirft. 4. Die göttliche Natur des Messias sey eine dem A. T. fremde Idee. Dagegen aber vergleiche man, was zu Jes. 9, 5. Micha 5, 1 bemerkt wurde.

Die positiven Gründe für die Erklärung vom Messias sind folgende. 1. Die ideale Person des Volkes müßte von vornherein näher bezeichnet seyn, da sonst jeder an die wirkliche des Messias dachte. Die frühere Erhebung des Volkes war an das Davidische Königthum geknüpft gewesen. Als Urheber der zukünftigen hatten die früheren Propheten standhaft den Sohn Davids bezeichnet. Wenn also Daniel die zukünftige Erhöhung zuerst dem Menschensohne zutheilt, dann dem Volke, so konnte er nur wollen, daß man unter dem ersteren den Messias verstehen sollte. 2. Von entscheidender Bedeutung ist das Kommen auf den Wolken des Himmels. Die Antimess. Erkl. haben nicht blos die Aufgabe zu erklären, wie Israel im Himmel seyn, wie es von dort herkommen könne (Hitzig) oder von der Erde in den Himmel gelangen könne (Hofmann*), sondern es handelt sich

*) Von beiden, dem Herkommen aus dem Himmel und dem Kommen in den Himmel ist im Texte nicht die Rede. Mit vollem Rechte bemerkt Carpzov: Non ad homines in terram, sed ad antiquum dierum in coelum

vielmehr um den Besitz allmächtiger Richtergewalt. Diese wird durch das Kommen mit den Wolken bezeichnet. 3. Der Vergleich mit einem Menschensohne paßt nicht auf Israel. Er setzt voraus, daß neben der Gleichheit eine Ungleichheit vorhanden ist. 4. In den übrigen St. des Buches, wo einer als ähnlich den Menschenkindern bezeichnet wird, handelt es sich nicht um eine ideale, sondern um eine wirkliche Person. Ebenso auch in Ez. 1, 26.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Herr unsere Weissagung auf sich bezogen hat. Daß sie das Thema bildet, welches den Aussprüchen über seine Zukunft zum Gerichte (Matth. 10, 23. 16, 27. 8. 19, 28. 24, 30. 25, 31. 26, 64) zu Grunde liegt, ebenso wie C. 2, 44 den Aussprüchen über das Gottes- und Himmelreich, welche beide Bezeichnungen, sofern sie von dem Mess. Reiche gebraucht werden, in dieser St. ihre Wurzel haben, wurde bereits in Th. 1 der Beiträge S. 271 gezeigt. Muß dieß als feststehend betrachtet werden, so wird nicht gezweifelt werden können, daß auch da, wo Jesus sich in anderm Zusammenhange als den Menschensohn bezeichnet, eine Beziehung auf unsere St. stattfindet. Schon die Häufigkeit des Gebrauches dieser Bezeichnung (sie findet sich nach Abzug der Parallelst. im Munde Jesu 55 mal) führt auf eine alttestamentliche Grundst., die dem unscheinbaren Ausdrucke tiefere Bedeutung verlieh. Ebenso auch die nähere Betrachtung des Gebrauches. Die Bezeichnung findet sich außer den Aussprüchen, die von Christi Zukunft zum Gerichte handeln, vorzugsweise in solchen, die seine Niedrigkeit, Schmach und Leiden betreffen. Man vgl. z. B. Matth. 20, 28: ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, Luc. 24, 7: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν καὶ

venire, non in conspectum hominum judicandorum, sed in conspectum patris adduci Messias cernitur.

σταυρωθῆναι κ. τ. λ., Joh. 12, 34: δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Sie erscheint in diesen St. nur dann als angemessen und bedeutungsvoll, wenn sie ihre Beleuchtung aus Daniel erhält, wo mit dem Erscheinen als Menschensohn zugleich die himmlische Hoheit verbunden ist. Sie gewinnt dann apologetische Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit. S. v. a.: Stoßt euch nicht an meiner menschlichen Niedrigkeit, sie steht nicht mit der Weissagung im Widerspruch, sondern sie wird von ihr bezeugt; sie bildet keinen Gegensatz gegen die Sohnschaft Gottes, sondern sie geht nach der Weissagung mit ihr Hand in Hand. Die Voraussetzung dieser zahlreichen Aussprüche bildet die menschliche Niedrigkeit Christi. Sie haben im Verhältniß zu ihr apologetische Bedeutung. Eben daraus erklärt es sich wenigstens zum Theil, daß die Apostel Jesum nicht als den Menschensohn bezeichnen. Seit Jesus zur Rechten des Vaters erhoben war, galt es nicht mehr den Anstoß der menschlichen Niedrigkeit aus dem Wege zu räumen. Während des Erdenlebens Christi geziemte es nicht sowohl den Aposteln als dem Herrn selbst anzuerkennen, daß der Schein mächtig gegen ihn spreche, wie eine solche Anerkennung in dem Gebrauche des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου liegt. Ein zweiter Erklärungsgrund der Thatsache ist der, daß die Aussprüche des Herrn überall zunächst an solche ergingen, welche mit der Weissagung des A. T. vertraut waren, und welchen auch die leise und andeutende Beziehung auf sie verständlich und eindringlich war. Anders war das bei den Aposteln, die auch die Heidenchristen zu berücksichtigen hatten*). Diejenigen,

*) Diesem Grunde wird man jedoch nur untergeordnete Bedeutung beilegen können, da Jesus auch während seines Erdenlebens von den Jüngern nicht als Menschensohn bezeichnet wird: nemo nisi solus Christus a nemine dum ipse in terra ambularet nisi a semetipso appellatus est filius dei, Bengel.

welche den Menschensohn im Munde des Herrn unabhängig von Daniel erklären wollen, vermögen es nicht der Thatsache des Nichtgebrauches durch die Apostel gerecht zu werden. „Der idealische Mensch" müßte vielfach in den Schriften der Apostel wiedertönen, wenn der Herr sich mit Vorliebe einer solchen eigenthümlichen Bezeichnungsweise bedient hätte. Fassen wir noch einige einzelne Aussprüche speciell ins Auge. Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, fragt der Herr seine Jünger in Matth. 16, 13. Der Beisatz τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου erklärt zugleich die Möglichkeit der Entstehung verschiedner zum Theil sehr niedriger Ansichten von Christo, und gibt die Grundlage ab für die richtige Beantwortung, enthält den Keim der Antwort des Petrus: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Es ruft den Jüngern zu: stoßt ihr euch nicht, wie die unwissende Menge an meiner menschlichen Niedrigkeit. Bedenket, daß bei Daniel der Menschensohn zugleich mit den Wolken des Himmels kommt. Die Schriftgelehrten betrachteten, daß Jesus die Sündenvergebung ertheilt, als Blasphemie, weil er Mensch ist. Es wäre dieß auch in der That gewesen, auch wenn Jesus der idealische Mensch. Jesus sagt zu ihnen in Matth. 9, 6: ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας. Er mortificirt den aus seiner Menschheit entnommenen Grund, indem er in der Bezeichnung derselben auf Daniel anspielt, bei dem mit der Menschheit die Gottheit verbunden ist. Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sagt der Herr in Matth. 12, 8: ich bin es, trotz meiner menschlichen Unscheinbarkeit, welche nach Daniel die Gottheit zur Begleiterin hat. Joh. 5, 27: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί. Die Uebertragung des Gerichtes an Christum beruht nicht auf seiner bloßen Menschheit — auch der „idealische Mensch" wäre zum Gerichte noch nicht berechtigt; man darf aber schon wegen des Fehlens

des Artikes an den idealiſchen Menſchen nicht denken — ſondern auf ſeiner Gottmenſchheit. Die Beziehung auf dieſe liegt in dem υἱὸς ἀνθρώπου nur dann, wenn es auf Daniel zurückgeführt wird.

Die ſiebenzig Wochen Daniels, Cap. 9, 24—27.

Ueberſicht.

Daniel beſchäftigt ſich im erſten Jahre Darius des Meders mit Jeremias, und ſein Gemüth wird tief bewegt, als er von neuem die ihm wohlbekannten Weiſſagungen deſſelben lieſt, wonach das Elend des Bundesvolkes, ſeine Dienſtbarkeit 70 Jahre dauern, und nach Verlauf derſelben die Rückkehr und der damit verbundene Anfang des Aufbaues von Stadt und Tempel geſchehen ſollte. Das 69. Jahr war nun ſchon herangekommen (vgl. Beitr. 1 S. 181 ff.). Der eine Hauptgegenſtand der Weiſſagungen des Jeremias (C. 25. 29), der Sturz Babels, war ſchon eingetroffen — Daniel ſah das Geſicht nach V. 1 im erſten Jahre des Darius, „der über das Königreich der Chaldäer König ward;" der Glaube an die Wahrheit der göttlichen Verkündung in Bezug auf den andern, der nun mit eilendem Schritte herannahte, deſſen Keime ſchon in der Gegenwart lagen, hatte alſo auch in dem Sichtbaren bereits einen Stützpunkt. Daniel war weit entfernt, an der göttlichen Verheißung zu zweifeln. Aber je weniger er zweifelte, je feſter er der Gnade Gottes traute, je tiefer er die göttliche Gerechtigkeit erkannte, (denn auch dieſe erforderte die Erfüllung der Verheißung, da ſie einmal aus Gnaden gegeben worden war), deſto mehr fühlte er ſich zur Fürbitte für das Volk, den Tempel und die Stadt des Herrn gedrungen. Die wahre παῤῥησία im Gebete zum Herrn fließt ja aus der Ueberzeugung, daß wir κατὰ

τὸ ϑέλημα αὐτοῦ bitten. Der Form nach geht die Bitte Daniels nur auf das Daß der Begnadigung, dahinter aber ist die Bitte nach näheren Aufschlüssen über das Wie verborgen. Es ist nach dem ganzen Character Daniels von vornherein unmöglich, daß es sich um eine bloße Bestätigung der Weissagung des Jeremias handelt. Wir haben denjenigen unter den Propheten vor uns, der sich durch Weitsichten unter den Propheten auszeichnet, bei bei dem sich überall die speciellsten Aufschlüsse über die Zukunft vorfinden. Daß im Hintergrund die Bitte um solche Aufschlüsse steht, das ersehen wir noch deutlicher aus der Antwort. Diese beschränkt sich nicht bloß darauf, daß das Daß der Erlösung von neuem gewährleistet wird; es werden zugleich über das Wie nähere Aufschlüsse gegeben. Diese Aufschlüsse waren besonders nach einer doppelten Seite nothwendig. Zuerst fragte es sich, ob nach Ende der 70 Jahre des Jeremias mit einem Schlage der herrliche Zustand des Reiches Gottes eintreten sollte, den die älteren Propheten als zukünftig angekündigt hatten, speciell ob das Messianische Heil in unmittelbarer Aussicht stehe. Die Weissagungen des Jeremias selbst boten zur Beantwortung dieser wichtigen Frage, welche die Gemüther um so mehr beschäftigen mußte, je näher die 70 Jahre ihrem Ablauf waren, keinen Stoff. In C. 25, 11 ist nur von dem Aufhören der chaldäischen Dienstbarkeit die Rede, in C. 29, 10 von der Rückkehr nach Canaan, womit natürlich der Anfang der Herstellung Jerusalems verbunden ist. Eine zweite wichtige Frage war die, ob die Zukunft nur heilbringend seyn, oder ob sie neben der Offenbarung der Gnade zugleich eine neue Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bringen werde.

Wie nahe diese Fragen in der Zeit des Propheten lagen, wie nothwendig die ihnen entsprechenden Aufschlüsse waren, das erkennen wir recht deutlich aus den Weissagungen des Sacharja,

die sich ihnen der Zeit nach so nahe anschließen. Es sind dieß die beiden Angelpunkte, um die sich diese Weissagungen bewegen. Diejenigen, welche sich in den Contrast der wirklichen Lage des Volkes und der herrlichen Verheißung nicht finden konnten, weist der Pr. hin auf die successive Vollendung des Heiles, auf die zukünftige Erfüllung des noch unerfüllten Theiles der Weissagung. Daneben kündigt er an, daß neben der Gnade das Gericht einhergehen, daß eine neue Zerstörung Jerusalems und eine neue Zerstreuung des Volkes eintreten wird. Bei Daniel ist die Vorbereitung auf eine Verkündung der letzteren Art in der Erkenntniß der Tiefe der Sündhaftigkeit des Volkes enthalten, welche er in seinem Gebete offenbart.

Das Gebet wird erhört, und Gabriel, der Vermittler aller Offenbarungen, erhält den Auftrag, den im Himmel gefaßten Beschluß dem harrenden Propheten mitzutheilen. Die Eile seines Kommens kündigt in der Hauptsache gute Botschaft an. Diese ist folgende. Zum Ersatze für die 70 Jahre, in welchen Volk, Stadt und Tempel gänzlich darniederlagen, sollen ihnen vom Herrn 70 Jahrwochen, das Siebenfache der 70 Jahre, des erneuerten Bestehens gewährt werden, und das Ende dieser Periode, weit entfernt, die Gnaden Gottes zu beschließen, soll sie dem Volke Gottes erst in ihrem ganzen vollen Maaße zuwenden. Mit ihm nämlich soll die vollendete Ertheilung der Sündenvergebung, die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit, die wirkliche Gewährung der Heilsgüter, welche die Propheten verheißen, die Salbung eines Allerheiligsten zusammenfallen. Diesem in V. 24 enthaltenen Ueberblick folgt V. 25—27 die genauere Detaillirung, die Angabe des Ausgangspunktes, die Eintheilung des Gesammtzeitraumes in mehrere kleinere, mit Bestimmung des characteristischen Merkmales eines jeden, der göttlichen Gnadenwohlthat, durch die er bezeichnet ist, die Bestimmung desjenigen, durch welchen die letzte und größte erworben werden soll, und derer,

τὸ ϑέλημα αὐτοῦ bitten. Der Form nach geht die Bitte Daniels nur auf das Daß der Begnadigung, dahinter aber ist die Bitte nach näheren Aufschlüssen über das Wie verborgen. Es ist nach dem ganzen Character Daniels von vornherein unmöglich, daß es sich um eine bloße Bestätigung der Weissagung des Jeremias handelt. Wir haben denjenigen unter den Propheten vor uns, der sich durch Weitsichten unter den Propheten auszeichnet, bei bei dem sich überall die speciellsten Aufschlüsse über die Zukunft vorfinden. Daß im Hintergrund die Bitte um solche Aufschlüsse steht, das ersehen wir noch deutlicher aus der Antwort. Diese beschränkt sich nicht bloß darauf, daß das Daß der Erlösung von neuem gewährleistet wird; es werden zugleich über das Wie nähere Aufschlüsse gegeben. Diese Aufschlüsse waren besonders nach einer doppelten Seite nothwendig. Zuerst fragte es sich, ob nach Ende der 70 Jahre des Jeremias mit einem Schlage der herrliche Zustand des Reiches Gottes eintreten sollte, den die älteren Propheten als zukünftig angekündigt hatten, speciell ob das Messianische Heil in unmittelbarer Aussicht stehe. Die Weissagungen des Jeremias selbst boten zur Beantwortung dieser wichtigen Frage, welche die Gemüther um so mehr beschäftigen mußte, je näher die 70 Jahre ihrem Ablauf waren, keinen Stoff. In C. 25, 11 ist nur von dem Aufhören der chaldäischen Dienstbarkeit die Rede, in C. 29, 10 von der Rückkehr nach Canaan, womit natürlich der Anfang der Herstellung Jerusalems verbunden ist. Eine zweite wichtige Frage war die, ob die Zukunft nur heilbringend seyn, oder ob sie neben der Offenbarung der Gnade zugleich eine neue Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bringen werde.

Wie nahe diese Fragen in der Zeit des Propheten lagen, wie nothwendig die ihnen entsprechenden Aufschlüsse waren, das erkennen wir recht deutlich aus den Weissagungen des Sacharja,

die sich ihnen der Zeit nach so nahe anschließen. Es sind dieß die beiden Angelpunkte, um die sich diese Weissagungen bewegen. Diejenigen, welche sich in den Contrast der wirklichen Lage des Volkes und der herrlichen Verheißung nicht finden konnten, weist der Pr. hin auf die successive Vollendung des Heiles, auf die zukünftige Erfüllung des noch unerfüllten Theiles der Weissagung. Daneben kündigt er an, daß neben der Gnade das Gericht einhergehen, daß eine neue Zerstörung Jerusalems und eine neue Zerstreuung des Volkes eintreten wird. Bei Daniel ist die Vorbereitung auf eine Verkündung der letzteren Art in der Erkenntniß der Tiefe der Sündhaftigkeit des Volkes enthalten, welche er in seinem Gebete offenbart.

Das Gebet wird erhört, und Gabriel, der Vermittler aller Offenbarungen, erhält den Auftrag, den im Himmel gefaßten Beschluß dem harrenden Propheten mitzutheilen. Die Eile seines Kommens kündigt in der Hauptsache gute Botschaft an. Diese ist folgende. Zum Ersatze für die 70 Jahre, in welchen Volk, Stadt und Tempel gänzlich darniederlagen, sollen ihnen vom Herrn 70 Jahrwochen, das Siebenfache der 70 Jahre, des erneuerten Bestehens gewährt werden, und das Ende dieser Periode, weit entfernt, die Gnaden Gottes zu beschließen, soll sie dem Volke Gottes erst in ihrem ganzen vollen Maaße zuwenden. Mit ihm nämlich soll die vollendete Ertheilung der Sündenvergebung, die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit, die wirkliche Gewährung der Heilsgüter, welche die Propheten verheißen, die Salbung eines Allerheiligsten zusammenfallen. Diesem in V. 24 enthaltenen Ueberblick folgt V. 25—27 die genauere Detaillirung, die Angabe des Ausgangspunktes, die Eintheilung des Gesammtzeitraumes in mehrere kleinere, mit Bestimmung des characteristischen Merkmales eines jeden, der göttlichen Gnadenwohlthat, durch die er bezeichnet ist, die Bestimmung desjenigen, durch welchen die letzte und größte erworben werden soll, und derer,

welchen sie gehört, mit Ausschließung derer, welchen sie nicht bestimmt ist. 1. Als der Ausgangspunkt der 70 Wochen wird der göttliche Befehl zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange und in ihrer alten Würde angegeben, verschieden von dem Endpunkte der Weissagung des Jeremias, da diese sich nur auf die Zurückführung und die damit nothwendig verbundenen ersten Anfänge der Erbauung der Stadt bezieht. 2. Eingetheilt wird der ganze Zeitraum in drei kleinere, 7—62 und 1 Woche. Der Schluß des ersten wird bezeichnet durch die vollendete Ausführung der Wiederherstellung der Stadt; der Schluß des zweiten durch die Erscheinung eines Gesalbten, eines Fürsten; der Schluß des dritten durch die vollendete Bundstärkung an die Vielen, denen die in V. 24 als dem Ende der Gesammtperiode angehörig bezeichneten Heilsgüter bestimmt sind. Dieser letzte Zeitraum wird wieder in zwei Hälften getheilt. Während die Bundstärkung durch ihn von Anfang bis zu Ende hindurchgeht, fällt in seine Mitte die Aufhebung des Opfers und Speisopfers und der dieselbe bedingende Tod des Gesalbten. 3. Als der Urheber der am Ende der 70 Wochen vollendeten Heilsgüter erscheint ein Gesalbter, ein Fürst, der, nachdem er am Ende von 69 Wochen, von dem Ausgangspunkte an, sein Amt angetreten, und durch die Hälfte der 70. Woche hindurch vielen den Bund gestärkt hat, eines gewaltsamen Todes stirbt, durch den Opfer und Speisopfer aufgehoben wird, während die Bundstärkung auch nach seinem Tode fortgeht. 4. Die durch den Gesalbten zu gewährenden Heilsgüter sind nicht dem ganzen Volk bestimmt; vielmehr wird der größere Theil desselben, nachdem er sich durch die Ermordung des Gesalbten von seinem Reiche und dessen Segnungen ausgeschlossen, eine Beute des Heeres eines fremden Fürsten werden, welches, ein Werkzeug in der Hand des rächenden Gottes, die abgefallene Stadt und den verunreinigten Tempel von Grund aus zerstören wird.

Die Verkündung ist wesentlich erfreulichen Inhaltes. In gewisser Beziehung auch derjenige Theil derselben, welcher sich auf die Zerstörung der Stadt und des Tempels bezieht, um so nothwendiger zu dem Ganzen gehörend, je durchgängiger die Propheten mit der höchsten Erweisung der göttlichen Gnade die höchste Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit gegen diejenigen als verbunden setzen, welche sie verschmähen. Die sichtenden Gerichte Gottes sind für seine Kirche eine Wohlthat, für seine Gläubigen eine Freude nach einer Seite hin, wenn gleich nach einer andern allerdings Gegenstand tiefen Schmerzes; vgl. Jes. 1, 24 ff. 65, 13. 14. 66, 24; Mal. 3, 21; Luc. 21, 28; 2 Macc. 6, 13: *καὶ τὸ μὴ πολὺν χρόνον ἐᾶσθαι τοὺς δυσσεβοῦντας, ἀλλ' εὐθέως περιπίπτειν ἐπιτιμίοις, μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖόν ἐστι. κ. τ. λ.* Daniel hatte nicht für die Halsstarrigen und Gottlosen gebeten, sondern für die, welche sich mit ihm von Herzen in dem reumüthigen Bekenntniß der Sünden vereinigten. Diese sind das Object aller Verheißungen und der zärtlichen Sorge der Propheten. Ueber die Chaldäische Zerstörung der Stadt und des Tempels trauerte Daniel besonders deshalb, weil mit ihr eine theilweise Aufhebung der damals noch sich äußerlich darstellenden Theokratie verbunden war. In dieser Beziehung ist die Zerstörung von Stadt und Tempel der Gegenstand seiner Klage; in ihr bittet er um ihre Wiederherstellung, vgl. V. 15—19. Anders war es bei der hier geschilderten Zerstörung. Der Verwüstung des äußeren Tempels ging zur Seite die Salbung eines Allerheiligsten. Das Aufhören der Herrschaft des Gesalbten über das Bundesvolk ist von der Bundesstärkung für die Vielen, welche dem Propheten vorzugsweise am Herzen liegen, begleitet. Die Aufhebung der Opfer war leicht zu ertragen, da, was sie nur abbildeten, die Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit, durch dasselbe Ereigniß, welches sie aufhob, erst wahrhaftig und vollkommen gewährt werden sollte.

Mit Unrecht hat Wieseler in der Schr.: die 70 Wochen Dan. Gött. 39. S. 13, den Grundsatz aufgestellt: „Jede Erklärung unserer V. ist falsch, welche in ihnen nicht neben etwaigen Aussagen über die fernere Zukunft die einer Erlösung aus dem gegenwärtigen Elende nachzuweisen vermag, denn in Bezug auf diese wird von Daniel zunächst gebetet." Unsere Weissagung ist aus Jeremias zu ergänzen: Nach Ende der 70 Jahre erfolgt, wie sich von selbst versteht, zunächst die Rückkehr des Volkes und der Anfang der Herstellung Jerusalems. Statt zu wiederholen, was dort schon klar vorlag, werden sofort die weitergehenden Aufschlüsse gegeben. Der Blick des Pr., welcher auf die 70 Jahre geheftet war — noch Ewald sagt: „gewiß meinte doch Jeremias, nach 70 Jahren der Verbannung werde dann das volle Messianische Heil bald kommen" — wird von ihnen durch eine kühne Wendung sofort abgelenkt und herübergeleitet auf einen neuen Cyclus, worin sich freilich auch Steudel gar wenig finden konnte, der, um dem vermeintlichen Bedürfniß zu genügen, die Beziehung auf die Erfüllung der Weissagung des Jerem. durch gezwungene Erklärung hineinträgt. Daß die Antwort sich speciell auf den von Jeremias angegebenen Endpunkt beziehen müsse, kann nur von der falschen Voraussetzung aus gefordert werden, Daniel habe daran gezweifelt, daß Gott seinen Termin halten werde. Stand ihm dieß, wie es nicht anders seyn konnte, fest, so bedurfte er nicht hierüber, wohl aber über die weit größeren und wichtigeren Dinge Belehrung, mit denen die Antwort sich beschäftigt.

Auslegung. V. 24.

Siebenzig Wochen sind abgeschnitten über dein Volk und und über deine heilige Stadt, einzuschließen den Frevel und zu

versiegeln Sünden, und zu bedecken Missethat, und zu bringen ewige Gerechtigkeit; und zu versiegeln Gesicht und Prophet, und zu salben ein Allerheiligstes.

Siebenzig Wochen.

Wochen ist hier Mascul. nach Form und Construction, während es sonst gewöhnlich Femin. ist. Dieß hat denen, welche den Text ändern wollen, einen willkommnen Vorwand geliefert, und diejenigen, welche ihn beibehalten, zu mehreren unrichtigen Annahmen veranlaßt. So behaupten Bertholdt u. v. Lengerke, die sonst ungebräuchliche männliche Form sei hier nur wegen des Gleichklanges mit שִׁבְעִים gewählt worden, nicht bedenkend, daß שָׁבֻעַ nicht nur hier V. 27, wo dieß noch allenfalls aus einer Nachwirkung des Gebrauches der männlichen Form in unserem Verse erklärt werden könnte, sondern auch C. 10, 2. 3 als Mascul. der Form und Construction nach vorkommt, ohne alle Beziehung auf שִׁבְעִים. Ewald behauptete eine gänzlich willkürliche Verwechselung des Geschlechtes, wie sie bei späteren Schriftstellern mehrfach vorkommen soll. Allein zu dieser Annahme dürften wir doch nur dann Zuflucht nehmen, wenn die ihr zu Grunde liegende Voraussetzung von dem sonst ausschließlich männlichen Geschlechte dieses Wortes bei gründlicher Untersuchung sich bestätigte. Dieß ist aber keinesweges der Fall. Daß das Wort ursprünglich Mascul. war, erhellt vielmehr aus Gen. 29, 27. מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת, mache voll die Woche dieser, feiere erst mit ihr das siebentägige Hochzeitsfest. Die hier sich findende Masculinarform bei einem Worte, bei dem das Geschlecht so wenig in dem Begriffe selbst liegt, zeigt, daß es ursprünglich als Mascul. betrachtet wurde. Bei diesen Wörtern aber, bei denen das Femin. nur ein ideelles, und mehr oder weniger willkürliches ist, schimmern fast durchgängig noch Spuren des ursprünglichen männlichen Geschlechtes durch. Dieß Nebeneinanderbestehen beider

Geschlechter muß bei unserem Worte um so mehr angenommen werden, da es eigentlich Participium ist, gesiebnet, wie in dem Liede: Alle Menschen müssen sterben: wo auf ihren Ehrenthronen sitzet die gezwölfte Zahl, für die Zwölfzahl. Bei Eigenschaftswörtern aber, seien es Abjectiva oder Participia, drückt sich das Geschlecht regelmäßig in der Form aus, so daß das Vorhandensehn der männlichen Form שָׁבוּעַ zugleich das Vorhandensehn des männlichen Geschlechtes beurkundet. שָׁבוּעַ, mit dem Plur. שָׁבֻעִים ist ein gesiebneter Zeitraum, שְׁבוּעָה, wovon der Plur. שָׁבֻעוֹת, eine gesiebnete Zeit. In beiden Fällen ist eigentlich עֵת hinzuzudenken, und man darf um so weniger eine Fixirung des Genus annehmen, da dasselbe auch bei diesem Worte noch ganz schwankend ist. Wie wenig שָׁבוּעַ und שְׁבֻעָה noch seine Natur als Eigenschaftswort abgelegt hatte, erhellt aus Ezech. 45, 21, wo das Passafest genannt wird חַג שְׁבֻעֹת יָמִים, das Fest der gesiebneten (Zeiträume) der Tage, das Fest, wo die Tage in gesiebneten Zeitraum eingetheilt sind, wo sieben Tage ungesäuertes Brot gegessen wird.

Für die Nachsetzung des Zahlwortes, aus der man ebenfalls einen Grund entnommen hat, die Richtigkeit unseres Textes zu verdächtigen, finden sich bei den Zehnern von 20—90 zahlreiche Beispiele, Gesenius Lehrg. S. 698. Hier ist sie wohl veranlaßt durch das Bestreben, den Gegensatz der Jahrwochen gegen die Jahre des Jeremias bemerklich zu machen. Die gewöhnliche Wortstellung wird verlassen, wenn ein Wort wegen des Nachdruckes hervorgehoben werden soll.

Was berechtigt uns aber unter den Wochen Jahrwochen, Zeiträume von 7 Jahren zu verstehen? Ein Grund, den die Ausleger (zuletzt Hävernick und Blomstrand, de LXX. hebd., Lund 53) gewöhnlich dafür anführen, daß nämlich der Prophet, indem er C. 10, 2 die gewöhnlichen Wochen als Tagwochen bezeichne, selbst darauf hindeute, daß er früher von einer

andern Art von Wochen geredet, zeigt sich, wie schon Hoftmann, de LXX. hebdom. Lugd. 1710, dargethan, bei näherer Prüfung nicht als probehaltig. Es heißt dort: ich Daniel trauerte שְׁלֹשָׁה שָׁבֻעִים יָמִים. Daß man nicht übersetzen dürfe: drei Tagewochen, sondern drei Wochen lang, daß יָמִים dasjenige ist, was sehr häufig den Zeitbestimmungen als Apposition hinzugefügt wird, um anzuzeigen, daß sie bis auf den Tag genau sind, zeigt der Stat. absol. שָׁבֻעִים. Der Hauptgrund ist vielmehr die Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Wegen derselben darf an 70 gewöhnliche Wochen nicht gedacht werden. Denn was wäre es wohl für ein Trost für Daniel gewesen, wenn ihm angekündigt worden, daß zum Ersatze für die 70 Jahre der Zerstörung die Stadt 70 gewöhnliche Wochen bis zur neuen Zerstörnng bestehen würde? Ferner konnte schon Daniel selbst, daß nicht von gewöhnlichen Wochen die Rede sey, aus dem Reichthum der Begebenheiten ersehen, welche in diesem Zeitraume sich ereignen sollten. War aber nicht von gewöhnlichen Wochen die Rede, so mußte er um so mehr an Jahrwochen denken, da diese Jahrwochen in dem Gesetze Mose's eine so bedeutende Stellung einnehmen, da das Exil sie von neuem lebhaft ins Andenken zurückgerufen hatte, insofern als die 70jährige Verwüstung als eine Strafe für die unterlassene Feier der Sabbathsjahre betrachtet wurde, 2 Chron. 36, 21. Zwar werden diese 7jährigen Zeiträume im Gesetze nicht שָׁבֻעִים oder שָׁבֻעוֹת genannt, aber daß sie nichts destoweniger als Wochen betrachtet wurden, zeigt die mehrfache Bezeichnung des siebenten Jahres als des großen Sabbathes, oder als des Sabbathes schlechtweg, Levit. 25, 2. 4. 5. 26, 34. 35. 43, 2 Chron. 36, 21. Was nun noch etwa von Dunkelheit übrig blieb, wurde durch die Erfüllung gehoben. Es darf nicht verkannt werden, daß die unbestimmtere Zeitbestimmung, deren Bedeutung mehr erschlossen werden mußte, als sie in dem Worte selbst lag, absichtlich gewählt wurde, um die Grenzen

zwischen Weissagung und Geschichte nicht zu verrücken, und die Zuziehung der letzteren nicht überflüssig zu machen. Das Bestreben, die beiden Gegensätze, eine schwankende Unbestimmtheit, welche gegen die Göttlichkeit der Weissagung geltend gemacht werden, und ihren Zweck vereiteln könnte, und die Störung des richtigen Verhältnisses zur Geschichte zu verhüten, zeigt sich durchgängig in unserem Abschnitte, und ist in demselben auf wunderbare Weise realisirt worden. Ein ganz analoges Beispiel einer zugleich unbestimmten, und, wenn die Geschichte zur Hülfe genommen wurde, bestimmten Zeitbestimmung haben wir bei unserem Propheten selbst C. 4, 20, Beitr. 1, S. 112 ff.

Was veranlaßte den Propheten aber grade dieses Zeitmaaß zu wählen? Zuvörderst schon eben jenes Streben nach verhüllter Bestimmtheit. Dieß konnte nicht realisirt werden, wenn er sich der gewöhnlichen Zeitrechnung bediente, wenn er die Zahl der Jahre, welche bis zu dem angegebenen terminus ad quem verfließen sollten, angab. Ebenso wenig, in Bezug auf die Bestimmtheit, wenn er ein sonst ganz unbekanntes, willkürlich erfundenes Zeitmaaß wählte, etwa ein solches, wie die prophetischen Jahre Bengels. Man hätte dann einwenden können, daß auf solche Art Zeitbestimmungen zu geben, die einzig und allein durch die Erfüllung bestimmt werden, sehr leicht sey. Ein anderer Grund findet sich in der Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Es war sehr bezeichnend für das Verhältniß der göttlichen Gnade zu dem göttlichen Zorne, wenn den 70 Jahren, welche nach V. 2 über die Trümmer Jerusalems voll werden sollten, ein Siebenzig anderer Art, die 70 Jahre versiebenfachend, entgegengesetzt wurde, dessen sich die wiederaufgebaute Stadt erfreuen sollte. Noch dazu war die 7 und die 70 eine vollkommne und und eine heilige Zahl, die sich für die göttliche Chronologie um so mehr eignete, da sich an sie das Andenken an die Weltschöpfung u. s. w. knüpfte. Endlich kann die Wahl der Zeit-

bestimmung mit Beziehung auf das Jubeljahr wohl nicht zweifelhaft seyn. Sieben Jahrwochen dauerte der Cyclus, in dessen Endjahr die bürgerliche restitutio in integrum fiel, alle Schulden erlassen, alle Sclaven freigelassen, die veräußerten Aecker an ihre Besitzer zurückgegeben wurden. Die letzte von siebenzig Jahrwochen ist der höchste aller Sabbathe, die Zeit der geistigen restitutio in integrum, der Aufhebung und Versöhnung aller Schuld*).

Sind abgeschnitten.

Hier bedarf zuvörderst die scheinbare Anomalie des Numerus einer Untersuchung. Sie erklärt sich daraus, daß die 70 Hebdomaden hier nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes in Betracht kamen, s. v. a. ein Zeitraum von 70 Hebdomaden ist bestimmt. Analog ist z. B. Gen. 46, 22: dieß die Söhne Rahels, אֲשֶׁר יֻלַּד לְיַעֲקֹב. Nicht die einzelnen Söhne werden den einzelnen, sondern die ganze Nachkommenschaft Jakobs von Rahel wird der von den übrigen Weibern entgegengesetzt, vgl. 35, 26, Jerem. 44, 9: Habt ihr vergessen der Bosheiten der Könige von Juda, וְאֵת רָעוֹת נָשָׁיו. Es kam hier nicht auf die einzelnen Könige als solche, sondern auf die Gesammtheit derselben an. Kohel. 2, 7: Knechte und Mägde וּבְנֵי בַיִת הָיָה לִי. In der Regel steht in solchem Falle das Femin. sing. Wo statt

*) Es fehlt auch bei heidnischen Schriftst. nicht an Spuren einer ähnlichen Jahresrechnung. Marcus Varro, nachdem er in dem ersten seiner Bücher Hebdomades genannt, die Bedeutsamkeit der Siebenzahl in den natürlichen Dingen entwickelt hatte, (im Auszuge bei Gellius 3, 10) fügte hinzu, se quoque jam duodecimam annorum hebdomadam ingressum esse, et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse. Auch hier beruht freilich, wie bei Daniel, die Wahl dieser Rechnungsweise auf bestimmten Gründen, theils auf der vorhergehenden Hervorhebung der Wichtigkeit der Siebenzahl, theils auf der beabsichtigten Zusammenstellung der Jahrsiebende und der Buchsiebende.

dessen, wie in den angef. Stellen und an der unsrigen, der Singul. Masc. steht, wird sich immer ein Grund nachweisen lassen. So Gen. l. c. Kohel. 2, Jerem. 44 das Unpassende der Verbindung männlicher Individuen mit dem Femin., an unserer St., daß sich der Verf. nicht etwa die 70 Wochen als Abstractum dachte, für welches das Femin. die auszeichnende Form ist, eine 70 Wochenschaft, sondern weil ihm ein bestimmtes Nomen, Zeit oder Zeitraum vorschwebte, vgl. עֵת als Masc. 11, 14. Vollkommen entsprechend ist Kohel. 1, 10: לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ, nach der richtigen Auffassung (Vulg. quae fuerunt), die Ewald freilich verfehlt hat.

Die Bedeutung des ἀπ. λεγ. חָתַךְ wird hinreichend gesichert durch die Vergleichung des Chaldäischen und Rabbinischen חתך abschneiden. Zwar behauptet J. D. Michaelis (über die 70 Wochen S. 42), dieß Chaldäische und Rabb. חתך könne sehr füglich nur aus unserer Stelle entnommen seyn; allein diese Annahme würde nur dann Wahrscheinlichkeit haben, wenn das Wort dort blos, wie in dem Targum Esther 4, 5, in der figürlichen Bedeutung entscheiden, beschließen vorkäme. Diese könnte man an unserer Stelle aus dem Zusammenhange errathen haben. Da aber חתך auch in der Bedeutung abschneiden, im eigentlichen Sinne vorkommt (חִיתּוּכִים, partes, portiones, pars secta et abscissa, חתיכת של בשר nach dem Miklal Jophi, incisio carnis), welche aus unserer Stelle nicht erschlossen werden kann, so zeigt sich dieser Verdacht als unbegründet. Mehrere nun nehmen an, daß abschneiden hier gradezu für beschließen stehe, sich darauf berufend, daß die Verba des Abschneidens in den Semitischen Sprachen nicht selten ohne weiteres in der Bedeutung des Beschließens gebraucht werden (vgl. die Beisp. u. A. bei Gesen. thes. s. v. גזר). So schon die Alexr. ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου. Allein grade der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Wortes, während

Daniel, wenn er den bloßen Begriff des Beschlusses ausdrücken wollte, andere viel gebräuchlichere zu Gebote standen, deren er sich sonst und auch in unserem Abschnitte selbst bedient, scheint dafür zu sprechen, daß das Wort hier mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung steht, daß es die 70 Wochen, im Gegensatze gegen eine Zeitbestimmung ἐν πλάτει, als einen scharf abgeschnittenen, genau begränzten Zeitraum darstellen soll. Der Begriff der Bestimmung muß also allerdings festgehalten werden, worauf auch die Vgl. von Esth. 4, 5 hinführt, aber das W. bezeichnet speciell die präcise Bestimmung. Mehrere nehmen das Wort im Sinne der Abkürzung. So faßte das Wort Theodotion, welcher es durch συνετμήθησαν wiedergibt. Zwar behauptet schon der über Theod. Uebersetzung commentirende Theodoret, daß συντέμνειν hier die Bedeutung des Beschließens habe (συνετμήθησαν, ἀντὶ τοῦ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν· οὕτω γὰρ τινὲς ἑρμηνευτῶν ἐκδεδώκασιν), und diese Behauptung wird von Neueren als über allen Zweifel erhaben wiederholt. Allein es fehlt ihr an allem Beweise aus dem Sprachgebrauche, der Profanschriftsteller sowohl, wie der Griechischen Uebersetzer. Schon Kypke, zu Röm. 9, 28, hat nachgewiesen, daß συντέμνειν immer die Bedeutung circumcidere, abbreviare, nie die Bedeutung decernere, decidere habe. In dieser Bedeutung faßte auch die Vulgata (LXX. hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum) den Hebr. und den Griech. Ausdruck. Eine abgekürzte Zeit ist eine möglichst kurz bestimmte, damit der harrenden Gemeinde Gottes die Geduld nicht ausgehe. Die Bed. des Abkürzens, Beschleunigens wird aber ohne Grund dem חתך beigelegt.

Ueber dein Volk und über deine heilige Stadt.

Warum wird Jerusalem die heilige Stadt Daniels genannt? Nach dem Vorgange von Theodor., Chrysost., Hieron., be-

merkt Vitringa, non meae sed tuae, quod indignationis divinae argumentum est, peccatis populi nondum expiatis. Allein durch diese Erklärung wird ein dem Contexte ganz fremdes Element in denselben hineingetragen. Je reicher die Güter sind, die der Herr in diesem Verse seinem Volke verheißt, desto weniger ist eine solche Bezeichnung passend. Das Richtige ist vielmehr, wie schon Ch. B. Michaelis u. A. sahen, daß deine auf die zärtliche Liebe Daniels zu seinem Volke hindeutet, wie sie sich im vorhergehenden Gebete ausgesprochen. Diese Liebe trieb Daniel zur Fürbitte, und diese letztere wird in V. 23 als die Veranlassung des Beschlusses dargestellt, welcher hier Daniel geoffenbart wird, so daß deine also zugleich an diese Veranlassung erinnert, vgl. 12, 1.

Einzuschließen den Frevel.

In לְכַלֵּא ist eine doppelte Lesart vereinigt. Die Punkte gehören nicht dem Kthib an, welches vielmehr לִכְלֹא zu punktiren ist, sondern dem Kri. Daß eine solche Annahme nicht etwa im Allgemeinen verwerflich ist, zeigen folgende Bemerkungen. Sobald die Differenz zwischen der äußerlich bezeugten Lesart und der vermeintlichen Emendation nur in den Vocalen bestand, schrieben die Masorethen die mit denen der ersteren übereinstimmenden Consonanten der letzteren nie an den Rand. Sie deuteten das Nebeneinanderbestehen einer doppelten Lesart auf andere, und zwar nach Verschiedenheit der Umstände verschiedene Weise an. 1. Wo das Wort selbst, oder der Context gar keine Entscheidungsgründe darboten, um die der Texteslesart untergesetzten Vocale der Randlesart als solche zu erkennen, wo daher, ganz gegen ihr Princip, die Randlesart, falls sie ihre Punkte ohne weiteres untergesetzt hätten, als die einzige erschienen seyn würde, gaben sie dem Worte eine aus der beider Lesarten gemischte Punctation. Beispiele hiezu liefern יִרַדֹּף Ps. 7, 6, תְּרָצְּחוּ

Ps. 62, 4, vgl. zu beiden St. m. Comm. In den Handschriften ist diese Verbindung einer doppelten Punctation noch weit häufiger, wie in den Ausgg., vgl. Michaelis Or. Bibl. 3, 236. 2. Wo aus dem Contexte oder aus dem Worte selbst die Vocale als nicht zur Textesleseart gehörig erkannt werden konnten, setzten die Masorethen sie derselben ohne weiteres unter. Ein Beispiel gibt Ps. 59, 11. Die Textesleseart ist אֱלֹהֵי חַסְדוֹ יְקַדְּמֵנִי, mein Gott wird mit seiner Huld mich überraschen. Die Masorethen wollten dafür lesen אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי, mein Huldgott wird mich überraschen. Sie gaben nun dem אלהי gradezu die Puncte der Randleseart, weil jeder gleich sah, daß diese wegen des folg. חַסְדוֹ, zur Textesleseart nicht paßten. — Zu dieser letzteren Klasse gehört nun auch unser Fall. כלא kommt in Piel nie vor; es reichte also hin, dem Worte die Vocale des Piel zu geben, um bemerklich zu machen, daß neben der gewöhnlichen durch die Form selbst hinreichend bezeichneten Lesart eine andere bestand, welche die Form der Ableitung von כלא = כלה gemäß punctirte.

Untersuchen wir jetzt den Sinn, welchen beide Lesarten geben. Alle Bedeutungen des Verbi כלא vereinigen sich in der der Hinderung, Hemmung und Beschränkung der freien Thätigkeit. Aus dieser allgemeinen Bedeutung geht die des Einsperrens und Einschließens (κλείω, clavis, claudo) mit Leichtigkeit hervor. Diese findet sich z. B. Ps. 88, 9: Ich bin eingeschlossen, כָּלֻא, und kann nicht herausgehen. Jerem. 32, 2. 3. בֵּית כֶּלֶא und בֵּית הַכְּלוּא hat die Bedeutung Kerker. Die Ausleger wenden nun meist die allgemeine Bedeutung hier an: daß dem Frevel gewehrt werde. Die specielle Bedeutung einschließen paßt aber besser zu dem folgenden versiegeln und bedecken. Das Versiegeln setzt eine Einschließung voraus.

Unbegründet ist Hitzigs Einwand, der Ausdruck würde zweideutig seyn: die Sünde verschließen könne nach Hos. 13, 12

auch heißen sie zur Bestrafung aufbewahren. כלא kann nur ein solches Verschließen bedeuten, welches der Sünde lästig ist, wodurch ihr Gewalt angethan wird.

Die Randlesart: den Frevel zu vollenden, kann auf doppelte Weise erklärt werden, entweder: das Maaß der Sünden voll zu machen, vgl. Gen. 15, 16, Matth. 23, 32 (ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν), oder: der Sünde ein Ende zu machen. Die Richtigkeit der Randlesart vorausgesetzt, wäre die letztere Erklärung unbedingt vorzuziehen. Denn es ist, wie wir später sehen werden, in unserem ganzen Verse nur von Gnadenwohlthaten, nicht von Strafen die Rede.

Fragen wir nun, welcher von beiden Lesarten der Vorzug zu ertheilen sey, so müssen wir uns unbedingt für die Texteslesart erklären. Diese hat schon aus dem allgemeinen Verhältniß der Randlesarten zu den Texteslesarten ein bedeutendes Vorurtheil für sich. Eine genauere Prüfung zeigt, daß die Kris ohne Ausnahme bloße Einfälle beschränkter Jüdischer Critiker sind, und daher nicht mehr äußere Auctorität haben, wie die Conjuncturen eines Houbigant und J. D. Michaelis*). Hier aber hat das Kri um so weniger die Vermuthung einer ihm zu Grunde liegenden äußeren Auctorität für sich, da die Differenz blos in den Vocalen besteht, da die Masorethen selbst es nicht wagen, dem כלא das כלה zu substituiren, sondern nur durch ihre Punctation die Meinung ausdrücken, daß כלא hier für כלה stehe, eine bloße exegetische Vermuthung, die dadurch noch nicht zu höherer Würde erhoben wird, daß auch die alten Ueber-

*) So urtheilte schon Danz, Litter. Hebr. Chald. p. 67: Non datur כתיב, quod excercitatis ac omnia accurate perpendentibus non pariat sensum commodum; quidquid huic sub nomine קרי quocunque praetextu superadditur, inventum est mere humanum et aliam penes me notam non invenit, quam interpretationis ut plurimum satis feliciter institutae, subinde tamen temere et in ignominiam sacri scriptoris susceptae.

setzer (Aquil. und Theod. τοῦ συντελέσαι. LXX. συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν) sie gehabt zu haben scheinen, und dieß um so weniger, da sich ihr Ursprung so leicht auffinden läßt. In den sonst nicht vorkommenden Ausdruck: die Sünde hemmen oder einschließen, konnte man sich nicht finden; die Bedeutung vollenden, schien zu dem Folgenden vortrefflich zu passen, nach der Randlesart sowohl, wie nach der Texteslesart. Denn auch die, welche der letzteren folgten, erklärten versiegeln einstimmig durch endigen, vollenden. Was die Randlesart aber besonders begünstigte, war das Streben der Juden, wie es sich bei ihren Auslegern fast ohne Ausnahme findet, die Verheißungen des Verses in Drohungen umzuwandeln, ganz natürlich, da sie wohl die Strafen, welche nach Ende der 70 Jahrwochen eingetroffen waren, nicht aber die Segnungen kannten, und daher bedacht seyn mußten, die Beziehungen auf die letzteren zu verwischen. Schon Aquila übersetzt statt über u. s. w. κατὰ, contra, τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας σου, und damit übereinstimmend das Folgende: τοῦ συντελέσαι τὴν ἀθεσίαν καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν.

Daß der Prophet כלא in der Bedeutung von כלה gebraucht habe, könnte nur auf sichere Beweise hin angenommen werden, da כלה bei ihm mehrfach und stets mit ה vorkommt, vgl. V. 27., 11, 36., 12, 7, und da überhaupt die Stämme mit ה viel seltener Formen von denen mit א entlehnen, wie umgekehrt, so daß man sich nicht auf die mehrfach von כלה entlehnten Formen des כלא berufen darf. כלה findet sich nirgend mit א. Die Beweise nun könnten nur in inneren Vorzügen der Randlesart bestehen. Diese gehen ihr aber nicht weniger ab, wie die äußern. Für die Texteslesart entscheidet das vortreffliche zu einander Passen des Einschließens, Versiegelns, Bedeckens. Die Sünde, die bisher vor den Augen des gerechten Gottes blos und offen lag, wird nun durch den barmherzigen

eingeschlossen, versiegelt und verhüllt, so daß sie als nicht mehr vorhanden betrachtet werden kann, eine bildliche Bezeichnung der Sündenvergebung, analog den sonstigen, das Angesicht vor der Sünde verbergen, sie vorübergehen lassen u. s. w.

Und zu versiegeln Sünden.

Versiegeln wird hier von mehreren Auslegern als bildliche Bezeichnung der Vollendung oder Beendigung genommen. So Theodoret: ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν. Mehrere alte Uebersetzer lösen den also gefaßten Tropus, während Theodotion ihn beibehält, auf. So LXX.: καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι. Aquila: καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν, ut consummetur praevaricatio. Daß diese Uebersetzungen so, und nicht etwa, wie es gewöhnlich geschieht, aus einer verschiedenen Lesart zu erklären sind, erhellt am deutlichsten daraus, daß die LXX. auch bei dem folgenden חָתַם, wo sich nirgends eine Spur einer verschiedenen Lesart findet, wiederum den Tropus auflösen (καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην), und ebenso die Vulg.: et impleatur visio et propheta, während Theodotion sich in seiner Wörtlichkeit gleichbleibend, übersetzt: καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην, was von Theodoret ganz mit derselben Auflösung erklärt wird durch: τουτέστι τοῦ δοῦναι τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις.

Diese Erklärung des versiegelns durch beendigen ist aber unstatthaft. Zwar findet sich diese Bedeutung des חָתַם, daraus entstanden, daß man dem Ende eines Briefes oder einer Schrift sein Siegel aufzudrücken pflegte, im Arabischen sehr häufig. Man sagt: ختم الشى, ختم الكلام, ختم الكتاب, vgl. eine reiche Sammlung von Beispielen bei Franc. Tspregi, dissert. de authentia selectiorum Kthibim, in Oelrichs collect. opusc. phil. theol. 2. p. 153 sqq. Im Hebräischen aber findet sie

sich nie. An der einzigen Stelle, die man dafür anführt, Ez. 28, 12, wo man חוֹתֵם תָּכְנִית durch perficiens, absolvens pulchritudinem erklärt, beruht ihre Annahme auf unrichtiger Deutung. תָּכְנִית bezeichnet nach 43, 10 Grundriß, Modell. Daher חוֹתֵם תָּכְנִית, ein Versiegelnder des Grundrisses, ein solcher, der das Recht hat, die Idee seines Seyns auf Seite zu schaffen, weil er selbst sie vollkommen darstellt, weil er eine personificirte Idee, ein Ideal ist, — ganz damit übereinstimmend das Folgende, wo der König von Tyrus genannt wird: voll von Weisheit und vollendet von Schönheit. Der bildliche Gebrauch des חתם im Hebräischen ist einzig und allein von der Sitte entnommen, Sachen, die man verschlossen, oder bei Seite gelegt hat, zur größeren Sicherung zu versiegeln. So Hiob 37, 7: Gott versiegelt die Hand des Menschen, er schließt sie ein, so daß sie sich nicht rühren kann, Hiob 9, 7: er versiegelt die Sterne, schließt sie ein, daß sie nicht leuchten können. Jer. 32, 11. 14 werden ein versiegeltes Buch und ein geöffnetes sich einander entgegengesetzt; ebenso Jes. 29, 11, Hohel. 4, 12 eine versiegelte Quelle einer geöffneten. In unserem Buche findet sich die der bildlichen Darstellung zum Grunde liegende äußere Handlung C. 6, 18, wo der König die Grube versiegelt, in die Daniel hineingeworfen worden, die bildliche Darstellung selbst C. 8, 26 und 12, 4, wo die Weissagungen Daniels wegen ihrer Dunkelheit als versiegelt bis auf die Zeit der Erfüllung bezeichnet werden, das Gegentheil Apoc. 22, 10 (vgl. Beitr. 1 S. 215). Grade so wie hier dem חתם das כלא, einschließen, so geht ihm C. 12, 4 (verschließe die Worte und versiegle das Buch) סְתֹם, und Deut. 32, 34 (ist es nicht verborgen bei mir, versiegelt in meinen Schätzen?) כָּמֻס voraus. Die Sünde wird hier als versiegelt bezeichnet, weil sie ganz und gar aus dem Angesichte Gottes entfernt, ganz und gar beseitigt werden soll.

Für לַחְתֹּם ist die Randlesart, deren Vocale unter der Textes-

lesart stehen, לְהָתֵם als Infin. in Hiph. von תָּמַם, vollendet seyn. Sie verdankt ihre Entstehung wahrscheinlich nur der Auflösung des Tropus in den A. Uebersetzungen, welche mißverstehend, man in ihnen die Spuren einer andern Lesart zu finden glaubte. Sie anzunehmen war man um so geneigter, da die Form הָתֵם auch C. 8, 23 vorkommt, und zwar von Vollendung der Sünde und des Abfalls, welche man, aus dem früher angegebenen Grunde, gern in unserer Stelle finden wollte. Sie behauptete sich in ihrem usurpirten Besitze durch die Hülfe des ebenfalls illegitimen לְכַלֵּא, so wie es wiederum diesem zur Behauptung des Scheines der Legitimität behülflich war. Zwar behaupten Hitzig u. Ewald zu ihren Gunsten, schon daß לחתם nachfolge, mache das Kthib verdächtig. Allein dieser Grund verkehrt sich in sein Gegentheil, sobald nur beachtet wird, daß die häufige Wiederholung derselben Wörter zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten Daniels gehört. Beweise wird z. B. das 11. Capitel in Menge liefern. Sie lassen sich aber sogar aus unserem kleinen Abschnitte entnehmen. So kommen die Wurzeln חרץ und שמם in demselben dreimal vor. — Wenn man aber auch diese so ganz aller Stützen entbehrende Randlesart für die ursprüngliche hält, so ist man deshalb noch nicht genöthigt, unsern Worten einen drohenden Sinn unterzulegen. Die Sünden vollenden kann heißen: sie bis aufs höchste treiben, ihr Maaß voll machen; es kann aber auch eben so gut heißen: ihnen, durch die Vergebung, ein Ende machen, entsprechend dem sonstigen: die Sünden tilgen, מחה. In diesem Sinne kommt תמם von der Sünde z. B. vor Klagel. 4, 22: „Deine Missethat ist getilgt, תַּם־עֲוֹנֵךְ, du Tochter Zion. — Aber deine Missethat du Tochter Edom, wird er heimsuchen."

Für den Plural חַטָּאוֹת findet sich in nicht wenigen Handschriften und Ausgaben bei Kennicot und de Rossi der Singular חַטָּאת. Allein man ist nicht berechtigt, dieser Lesart,

die wahrscheinlich nur dem Bestreben, unser Wort dem פֶּשַׁע und עָוֹן conform zu machen, ihr Entstehen verdankt, vor der Texteslesart den Vorzug zu geben. Der Singular פֶּשַׁע steht auch sonst neben dem Plural חַטֹּאות, z. B. Mich. 1, 5, was sich daraus erklärt, daß פֶּשַׁע, Abfall, Empörung, an und für sich mehr collectivischer Natur ist, während חַטָּאת mehr die einzelne Aeußerung der Sünde bezeichnet.

Auch wenn man in beiden Gliedern die Texteslesart mit Recht für die richtige erklärt, würde, blos auf die Worte gesehen, der Auffassung im üblen Sinne nichts entgegen stehen. Eben so gut, wie durch die Sündenvergebung, könnte man sich auch durch die Bestrafung und Ausrottung der Sünder die Sünde als eingeschlossen und versiegelt denken, wie Jes. 4, 4 durch das vertilgende göttliche Strafgericht der Schmutz der Töchter Zions abgewaschen und das Blut Jerusalems aus ihrer Mitte getilgt wird. Daß aber diese Auffassung nichts desto weniger unzuläßig ist, daß nur an eine göttliche Gnadenwohlthat, die Einschließung und Versiegelung der Sünde durch die Vergebung gedacht werden darf, geht aus folgenden Gründeu hervor. 1. In dem zweiten Theile des Verses wird ein dreifaches positives Gut genannt, welches der Herr seiner Gemeinde nach Ende der 70 Jahre ertheilen werde. Faßt man die beiden ersten Glieder im guten Sinne auf, so entspricht dieser Ertheilung eines dreifachen Gutes im ersten Theile die Hinwegnahme eines dreifachen Uebels. Diese Beziehung der beiden dreigliedrigen Hälften auf einander, muß aber um so mehr angenommen werden, da nur dann das offenbar in Beziehung auf einander stehende חתם sich genau correspondirt, in beiden Hälften in das zweite Glied zu stehen kommt. Mit den Sünden werden auch die Weissagungen versiegelt, weil das, was sie als zukünftig ankündigten, als das Hauptmerkmal der Messianischen Zeit, die Tilgung der Sünden, nunmehr eingetroffen ist. Diese genaue Correspondenz

des doppelten חתם dient dann auch dazu, das erste gegen die Anmaaßungen der Randlesart in Schutz zu nehmen*). 2. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß, so wie die dreifachen, auch sonst vereinigt vorkommenden Bezeichnungen der Sünde, Exod. 34, 7, oben V. 5. nicht auseinander gerissen worden dürfen, so auch nicht die dreifache Bezeichnung desjenigen, was in Bezug auf die Sünde gethan werden soll, das Einschließen, das Versiegeln, das Bedecken, um so weniger, da allen drei Ausdrücken dieselbe bildliche Darstellung des aus den Augen Wegschaffens zu Grunde liegt. Kann daher von dem einen dieser Ausdrücke erwiesen werden, daß er nur im guten Sinne stehen könne, so gilt dieser Erweis auch für die beiden andern. Dieß ist nun bei כִּפֵּר עָוֹן vollkommen der Fall. Diese häufig vorkommende Redensart bezeichnet nie etwas anderes, als Sündenvergebung, die Bedeckung der Sünde durch die Hülle der Barmherzigkeit, so daß das Auge des zornigen Richters sie nicht finden kann. — Da in den Verbis, wie jeder zugestehen muß, keine irgend deutliche Beziehung auf einen Gegensatz enthalten ist, so müßte dieser, wenn er anerkannt werden sollte, jedenfalls auf andere Weise bestimmt ausgedrückt seyn. Wenn Hofmann z. B. den Sinn des dritten Gliedes also bestimmt: „Ein anderes ist es mit der Missethat der Gläubigen, sie wird versöhnt," so zeigt er durch das, was er in den Text hineinträgt, was in demselben stehen müßte, wenn diese Auffassung als berechtigt anerkannt werden sollte. 3. Die Verkündung in den drei ersten

*) Statt der Eintheilung in zwei dreigliedrige Hälften haben mehrere eine andere in drei zweigliedrige vorgeschlagen. Dagegen aber entscheiden schon die Accente. Das Sakeph Katon gränzt die drei ersten Glieder gegen die folgenden ab. Hitzig verlangt von der Annahme der Dreitheilung aus, daß Sakeph Katon vielmehr bei חטאות gesetzt seyn sollte. Aber auch abgesehen von den Accenten, es erscheint als unzuläßig, was sich auf die Sünde bezieht, in dieser Weise auseinander zu reißen.

Gliedern steht in genauer Beziehung auf das mehrgliedrige Sündenbekenntniß in V. 5 und die daran geknüpfte Bitte um Vergebung. Wegen dieser Beziehung würde, auch wenn das dritte Glied ebenso zweideutig wäre, wie die beiden ersten, der Auffassung im guten Sinne der Vorzug gegeben werden müssen, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß der Engel seinen Weg so sehr beschleunigt haben würde (vgl. 22), um Daniel grade das Gegentheil von dem anzukündigen, warum er gebeten. Nur durch diese vorhergehende Heilsverkündung verlor die im Folgenden enthaltene Ankündigung der Zerstörung der Stadt und des Tempels ihr Schreckliches. Sie erschien nun als parallel laufend den größten Gnadenwohlthaten gegen die frommen Mitglieder des Volkes Gottes, und insofern durch sie ihre bisherige Mischung mit den Gottlosen aufhörte, selbst als eine Gnadenwohlthat.

Und zu bedecken Missethat.

Wir behalten in der Uebersetzung die Grundbedeutung von כִּפֵּר bei, deren Berücksichtigung, auch wenn es von der Sündenvergebung gebraucht wird, schon aus der gewöhnlichen Construction mit עַל und בְּעַד hervorgeht, und zwar wegen der deutlichen Beziehung der bildlichen Darstellung in diesem Gliede auf die in den beiden vorigen.

Mehrere Ausleger finden in den Ausdrücken von der Sündenvergebung in den drei Gliedern eine Steigerung; aber weit richtiger nimmt man mit Geier („tot hic accumulantur vocabula, ut tota peccatorum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur") einen bloßen συναθροισμὸς an, wie er auch z. B. Exod. 34, 7 und Lev. 16, 21 statt findet. Eine Steigerung würde erfordern, daß die stärkste Bezeichnung der Sünde zuletzt stände. Diese ist aber, wenn überhaupt, wie es bei einer Steigerung der Fall seyn würde, die Bedeutung der Wörter genau beachtet wird, grade das zuerst stehende פֶּשַׁע.

Es bezeichnet die Sünde nach ihrem schlimmsten Character als Abfall von Gott und Empörung gegen ihn, und wird z. B. Hiob 34, 37: „er fügt hinzu zur Sünde Frevel," dem חַטָּאָה, wie das Schwerere dem Leichteren entgegengesetzt. Die Ankündigung der Sündenvergebung differirt also in dieser Beziehung von dem Sündenbekenntniß in V. 5, wo wirklich eine Steigerung stattfindet. Das dem hier zuerst stehenden פֶּשַׁע genau entsprechende מָרַדְנוּ folgt dort erst nach חָטָאנוּ וְעָוִינוּ. Auch ein Fortschreiten a majore ad minus kann hier nicht angenommen werden, weil sonst חַטָּאוֹת als die Sünden nach der leichtesten Betrachtungsweise, als ein Ausgleiten, bezeichnend, statt der zweiten, die dritte Stelle einnehmen müßte.

Und zu bringen ewige Gerechtigkeit*).

Die Gerechtigkeit, wo sie nicht als subjective Eigenschaft, sondern als Gabe Gottes erscheint, bezeichnet immer dieselbe Sache von der positiven Seite, welche die Sündenvergebung von der negativen; die letztere faßt in sich, daß Gott nach seiner freien Gnade den Menschen nicht ferner als Sünder, die erstere, daß er ihn als Gerechten betrachtet, wovon denn eine nothwendige Folge ist, daß er ihn auch als solchen behandelt, weshalb dann nicht selten Gerechtigkeit und Heil mit einander verbunden werden, ohne daß die erstere ihren eigenthümlichen Begriff aufgäbe. — Die Gerechtigkeit, als Gabe Gottes (vgl. Ps. 85, 11—14, wo die Gerechtigkeit vom Himmel herabblickt, im Begriff sich segnend auf das Volk Gottes niederzulassen, und vor

*) Athnach steht unter Olamim, um das erste Glied der positiven Dreizahl von den übrigen abzusondern, und es enger mit den drei Gliedern der negativen Dreizahl zu verbinden, mit denen es in der unmittelbarsten Correspondenz steht. Es ist ein Prüfstein für die Richtigkeit der Erklärungen unseres V., ob sie dem Sakeph Katon im vor. Gl. und dem Athnach hier ihr Recht wiederfahren lassen können.

dem sich seines Volkes annehmenden Gotte hergeht), bildet ein durchgängiges charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit. Nach Jerem. 33, 16 wird man Jerusalem zur Zeit des Messias nennen: der Herr unsre Gerechtigkeit, und nach 23, 6 wird dieser selbst diesen Namen führen. Nach Mal. 3, 20 geht alsdann den Gottesfürchtigen auf die Sonne der Gerechtigkeit, d. h. die Gerechtigkeit, die einer Sonne gleich strahlt. Als Terebinthen der Gerechtigkeit bezeichnet Jes. 61, 3 die Mitglieder des Gottesreiches in jener Zeit. Die bedingende Ursache dieser Gerechtigkeit lernen wir aus Jes. 53, 11 kennen, wonach der Knecht Gottes, der Gerechte, viele gerecht machen soll. — Diese Gerechtigkeit wird hier eine ewige genannt, wegen ihres Ursprunges aus dem ewigen Beschlusse des ewigen Gottes sowohl, wie wegen ihrer ewigen Dauer, im Gegensatze gegen die vorübergehenden Gaben der Gerechtigkeit und der Gnade unter dem Alten Bunde, und gegen alles Geschaffene und der Vergänglichkeit Unterworfene. Dieser Gegensatz findet ebenso wie hier statt an mehreren Stellen des Jesaias, wo die Ewigkeit der Gerechtigkeit und des Heiles der Messianischen Zeit auf das nachdrücklichste bezeichnet wird. So z. B. C. 51, 5—8: „Die Himmel werden wie Rauch vergehen, die Erde wie ein Kleid veralten, und ihre Bewohner wie Mücken sterben; aber mein Heil wird auf ewig seyn, und meine Gerechtigkeit wird nicht vernichtet werden, — meine Gerechtigkeit wird ewiglich währen, und mein Heil durch alle Geschlechter." Ebenso 45, 17: „Israel wird begabt durch den Herrn mit ewigem Heile, ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden werden in alle Ewigkeit."

Unsere Auffassung der Worte findet sich nach dem Vorgange der alten Ueberss. (LXX. *καὶ δοϑῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον.* Theodotion: *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον,* Vulg.: et adducatur justitia sempiterna. Syr.: quae ab aeterno est) bei den älteren Auslegern fast ohne Ausnahme, nur daß

einige, wie schon der R. Bacharias in Breschit Rabbah zu Gen. 14, 18, unter der ewigen Gerechtigkeit die Person des Messias verstehen, dasselbe Mißverständniß, was auch bei der Sonne der Gerechtigkeit, Mal. l. c. stattfindet, mehr jedoch den Buchstaben als den Geist betreffend, da Christus ja es ist, in welchem der Schatz der Gerechtigkeit des N. B. aufbewahrt ist. Wesentlich von der gegebenen verschieden ist dagegen eine Erklärung, welche nach dem Vorgange von J. D. Michaelis mehrere Neuere gegeben haben, die alte Gerechtigkeit, die Unschuld der vorigen besseren Zeiten. Dagegen: 1. Alles, die Beziehung auf die im Vorigen angekündigte Austilgung und Versöhnung der Sünden, die Verbindung mit der Versiegelung der Gesichte und Propheten, welche sich, wie schon gezeigt worden, speciell auf die Gewährung der von ihnen geweissagten Sündenvergebung bezieht, die Zusammenstellung mit lauter von Gott herabzusendenden Wohlthaten, das Verbum לְהָבִיא, die Vergleichung der Parallelstellen des Jesaias, spricht dafür, daß hier von der Gerechtigkeit, nicht als subjectiver Eigenschaft, morum probitas, wie auch Scholl, comment. de LXX. hebd. Dan. Fft. 1829, erklärt, sondern als Gabe Gottes die Rede ist, wie צדק außer den angeführten Stellen noch Ps. 132, 9: „deine Priester mögen Gerechtigkeit anziehen," von dir, o Gott, mit dem Kleide der Gerechtigkeit begabt werden, „und deine Frommen frohlocken," vgl. V. 16, vorkommt. Ganz so wie hier die Nichtzurechnung der Sünden und die Ertheilung der göttlichen Gerechtigkeit in Ps. 69, 28. 2. Die Ewigkeit des Messianischen Reiches und seiner Güter wird grade an den Parallelstellen des Daniel, wo von ihm die Rede ist, so ganz besonders hervorgehoben, vgl. 2, 44. 7, 18. 27.

Und zu versiegeln Gesicht und Prophet.

Die Ausleger nehmen meist an, daß versiegeln hier so viel sey, als erfüllen, bekräftigen, bestätigen, mit Beziehung auf die Sitte, zur Bekräftigung des Inhaltes einer Schrift ihr ein Siegel unterzudrücken, deren Vorhandenseyn aus 1 Kön. 21, 8, Jerem. 32, 10. 11. 44 erhellt. Sie führen als parallel an Stellen, wie Apgsch. 3, 18: „Gott hat erfüllt, ἐπλήρωσεν, was er durch den Mund aller seiner Propheten hat vorher verkünden lassen." Mat. 5, 17. Diese Bedeutung des Versiegelns findet sich auch allerdings im Syrischen (vgl. z. B. Ephraem Syrus, hymn. 80. adv. scrutat. opp. III. p. 149), und im N. T. Joh. 6, 27 und anderwärts, vgl. zu Apoc. 7, 3. Allein dem A. T. ist sie fremd. Wir sahen schon, daß dies keinen anderen metaphorischen Gebrauch des חָתַם kennt, als den von der Sitte entnommenen Sachen, die man bei Seite legt und verbirgt, zu versiegeln. Für sich allein genommen, würde dies allerdings noch nicht entscheidend seyn. Die gesicherte Bed. darf aber hier um so weniger verlassen werden, da es überhaupt bedenklich ist, anzunehmen, daß חָתַם in ein und demselben Verse in verschiedener Bedeutung vorkomme, und dies hier um so mehr, da das Versiegeln von Gesicht und Prophet schon der Stellung nach (vgl. S. 39), in deutlicher Beziehung auf das Versiegeln der Weissagung steht. Mit der Versiegelung der Sünden sind auch die Weissagungen versiegelt, welche die Versiegelung derselben als zukünftig ankündigten. Sobald die Erfüllung ins Leben tritt, hat die Weissagung, obgleich sie in anderer Beziehnng ihre große Wichtigkeit beibehält, insofern das Ende ihrer Be- Bestimmung erreicht, als der Blick der Trost und Stärkung bedürftigen Gläubigen nicht mehr auf sie, auf das zukünftige Heil, sondern auf das erschienene gerichtet ist, als sie sich nicht mehr an das Wort des Herrn, sondern an seine Thaten halten, und

mit Philippus, Joh. 1, 46 ausrufen: ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. Nach dieser Auffassung ist vollkommen der unsrigen parallel der Ausspruch des Herrn Luc. 2, 37: τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, die Weissagungen, die mein Leiden betreffen, nehmen jetzt ein Ende, dann auch Matth. 11, 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν, wozu Bengel: „nunc completum, quod usque ad Joannem fuerat praedictum;" und ebenso 2 Petr. 1, 19: καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. In dieser letzteren Stelle haben wir den Sinn beider Erklärungen, der gangbaren und der unsrigen, beisammen. Der προφητικὸς λόγος hat auf der einen Seite durch die Erfüllung an Sicherheit gewonnen, auf der andern Seite aber, als Grund der Hoffnung und des Trostes ist er durch dieselbe abrogirt worden, wie man auf ein schwaches Licht, das die umgebende Finsterniß nur dürftig und unvollkommen zu erleuchten vermag, nur so lange sein Auge richtet, bis der helle Tag angebrochen*).

Der Gebrauch des Singulars (vgl. חָזוֹן collect., Jes. 1, 1, 2 Chr. 32, 32, Nah. 1, 1; Kleinert, über die Aechtheit des Jes. S. 11) und das Fehlen des Artikels dient dazu, den Gegenstand in seiner weitesten Allgemeinheit zu bezeichnen. Diese All-

---

*) Die Einwendungen, welche gegen die gegebene Erkl. von Steudel, disquis. in locum Dan. 9, 24—27, Tüb. 33 S. 29, Lengerke u. A. erhoben worden, verkennen, daß die Weissagung, was sie auf der einen Seite an Bedeutung verliert, auf der andern wieder gewinnt. Der angeblich fremdartige Gedanke, daß die Propheten „abrogirt" werden sollen, ist ja in Luc. 22, 37 doch unläugbar ausgesprochen. Wie die Weissagung, so findet auch das Gesetz zugleich in Christo sein Ende, Röm. 10, 4, und seine höchste Verklärung.

gemeinheit kann nun einen doppelten Zweck haben, entweder den, das Object als schrankenlos zu bezeichnen, wie Ps. 36, 7: Mensch und Vieh errettest du, Ps. 65, 2. 73, 5, oder das an und für sich beschränkte in der Darstellung in unbestimmter Schwebe zu erhalten. Dieß letztere findet z. B. statt C. 11, 14: „Die Söhne der Frevler des Volkes werden sich erheben להעמיד חזון, zur Weissagungserfüllung," wo der Prophet ganz allgemein redet — חָזוֹן auch dort collect. zu nehmen —, obgleich er eigentlich ein beschränktes Object, seine eigene Weissagung, vor Augen hat. Es kam hier nicht darauf an, daß die Begebenheit zur Erfüllung einer speciellen Weissagung, sondern daß sie überhaupt zur Weissagungserfüllung diente. Für diesen letzteren Grund der Allgemeinheit des Ausdruckes spricht der übrige Character des Abschnittes, in dem der Artikel mehrfach fehlt, wo er, wenn der Ausdruck der Bestimmtheit der Sache entspräche, nothwendig stehen müßte, vgl z. B. משיח V. 25. 26. — Bertholdt, Wieseler, Hitzig u. A. erklären: „bis des Propheten Jeremias Ausspruch erfüllt ist." Diese Erklärung ist aber unstatthaft. 1. Sie beruht auf der Erklärung des Versiegelns durch Bekräftigen. Die richtige Erklärung desselben zu Grunde gelegt, könnte sie höchstens nur dann stattfinden, wenn חָזוֹן allein stände; durch das hinzugefügte וְנָבִיא aber wird sie zurückgewiesen; denn wie könnte wohl ein Prophet als ferner unnütz bezeichnet werden, wenn eine einzelne Weissagung desselben erfüllt worden? Auch wenn חָזוֹן allein stände, würde doch, falls der Pr. eine specielle Weissagung des Jeremias vor Augen hätte, die Unbestimmtheit der Bezeichnung über die sonst stattfindenden Gränzen hinausgehen. Die Verletzung der Regel: „der Artikel wird am nothwendigsten da gebraucht, wo auf eine schon erwähnte Sache oder Person hingewiesen wird," könnte nur dann angenommen werden, wenn die Weissagung des Jeremias unmittelbar vorher erwähnt wäre, so daß sie jedem Leser gleich beifiele, und

dadurch die fehlende Bestimmung ergänzt würde, oder wenn andere Umstände in der Rede, auffallende Uebereinstimmung des Inhaltes der Weissagung des Jeremias mit dem, was hier verheißen wird, indirect diese Bestimmung gewährten. 2. Das *καταργεῖν* des חָזוֹן und נָבִיא kann doch auf keine andere Weise geschehen, als durch die Gewährung desjenigen, was hier als am Ende der 70 Wochen zu gewährend bezeichnet wird, speciell der Versiegelung der Sünden, auf welche die Versiegelung von Gesicht und Prophet sich genau bezieht. Dasselbe müßte nun auch in der Weissagung, oder den beiden Weissagungen des Jeremias, auf die sich der Prophet beziehen soll, verheißen worden seyn. Davon findet sich aber dort keine Spur. C. 25 wird blos das Aufhören der Babylonischen Dienstbarkeit verheißen, und C. 29 beschränkt sich auf die Verheißung der Rückkehr und der gnädigen Fürsorge Gottes.

Es kann also keinem Zweifel unterworfen seyn, daß hier auf die durch alle prophetischen Schriften sich hindurchziehende Verkündung von der in den Tagen des Messias zu gewährenden Sündenvergebung, vgl. Jes. 53, Sach. 13, 1, hingedeutet wird. Als diese, der Kern des Werkes Christi, vollbracht worden, konnten die Weissagungen, in der oben angegebenen Beziehung, mit Recht als abgethan betrachtet werden.

Und zu salben ein Allerheiligstes (oder Hochheiliges).

Die Vertheidiger der Beziehung des ganzes Verses auf die Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile, wie Michaelis, Jahn, Steudel, beziehen diese Worte auf die Einweihung des durch Serubabel und Josua neuerbauten Tempels, mehrere Vertheidiger der Beziehung auf die Zeit unmittelbar nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes, auf die neue Weihung des durch die Syrer entheiligten Tempels. Bei beiden Beziehungen muß מְשֹׁחַ von bloßer Einweihung genommen

werden. Denn wir finden weder bei dem ersten Tempel, noch bei dem zweiten, nach seiner Erbauung sowohl, wie nach seiner Entheiligung, irgend eine Spur, daß das Heiligthum, wie nach Exod. 30, 22 ff., bei der Stiftshütte geschah, gesalbt worden wäre. Im Gegentheil war nach der einstimmigen Tradition der Juden (vgl. Lund 1, 29) unter dem zweiten Tempel das heilige Salböl nicht vorhanden. Bei dem ersten Tempel mochte man die Salbung unterlassen, weil die schon gesalbten heiligen Geräthe der Stiftshütte in den Tempel übergetragen wurden. Was nun gegen beide Erklärungen gemeinschaftlich spricht, ist, daß nach ihnen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים meist von dem Allerheiligsten des irdischen Tempels verstanden wird, was nie also, sondern ohne alle Ausnahme קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים heißt; קֹדֶשׁ קָדָשִׁים dagegen dient immer zur Bezeichnung anderer Gegenstände außer dem Allerheiligsten, welche in ihrer Art die heiligsten oder hochheilig sind, wie der Brandopferaltar und andere Geräthe im Heiligthume, im Verhältnisse zum Vorhofe u. s. w. Ein Blick auf die Concordanz wird überzeugen, daß dieser Unterschied standhaft beobachtet worden. Am deutlichsten tritt derselbe hervor Ez. 41, 4, vgl. mit 43, 12. 45, 3. An der ersten Stelle ist die Rede von demjenigen Theile des neuen Tempels, welcher dem Allerheiligsten des früheren Tempels entsprechen soll; hier קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים. An den beiden andern bezeichnet der Prophet den ganzen Umfang des Berges, auf dem der neue Tempel stehen soll und (C. 45, 3) diesen selbst als ein Allerheiligstes. Hier קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. Die einzige Stelle, in welcher auf den ersten Anblick קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, ohne durch den Artikel bestimmt zu seyn, von dem Allerheiligsten des Tempels gebraucht wird, ist 1 Chron. 23, 13: „Aharon mit seinen Söhnen wurden ausgesondert לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים;" die Vulg.: ut ministraret in sancto sanctorum. Allein man muß vielmehr erklären: „Und es wurde ausgesondert Aharon, ihn zu heiligen als Allerheiligstes, er und seine Söhne bis in

Ewigkeit, zu räuchern vor dem Herrn, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen bis in Ewigkeit*)."

Gegen die Erklärung von dem Allerheiligsten spricht auch, daß man nicht einsieht, warum der Pr. speciell von diesem reden sollte und nicht vielmehr von dem ganzen Tempel.

Einige nun haben, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, angenommen, der ganze Tempel werde hier als Allerheiligstes bezeichnet, in dem Sinne, wie der Verf. des 2. B. der Macc. ihn 5, 15 *τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερὸν* od. 14, 31 *τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν* nenne. Steudel beruft sich für die Zulässigkeit dieser Beziehung auf den ganzen Tempel auf die beiden St. Num. 18, 10: an hochheiligem Orte, בקדש קדשים, sollst du es essen (vgl. Lev. 6, 19: an heiligem Orte soll es gegessen werden, im Vorhofe der Stiftshütte) und Ez. 45, 3. Allein wenn gleich nicht zu läugnen, daß in diesen beiden St. קדש קדשים in Beziehung auf das Ganze des Tempels vorkommt, so steht es doch keineswegs als eigenthümliche Bezeichnung des Tempels. Es als solche zu gebrauchen vermied man zur Verhütung der Zweideutigkeit. Der Tempel heißt gleich unten הקדש, ebenso in C. 8, 14. In C. 9, 17 מקדש. Die ungewöhnliche Bezeichnung durch: Allerheiligstes, hier, würde nicht nur der Verwechselung mit dem gewöhnlich sogenannten Allerheiligsten ausgesetzt seyn, sondern auch keine Abgränzung gewähren gegen das Gebiet der übrigen durch hochheilig bezeichneten Sachen. Durch ein bloßes Rathen und ohne Berechtigung durch den Ausdruck selbst würde man auf den Tempel kommen.

Der letztere Grund entscheidet auch gegen diejenigen, welche unter dem Allerheiligsten den Brandopferaltar verstehen wollen,

*) Die Erkl. von Clericus: ut res sanctissimas, sacrificia, vasa sacra, consecrarent hat gegen sich, daß die nach ihr genannte Function eine zu untergeordnete ist, als daß sie hier, und zwar an der ersten Stelle, erwähnt werden könnte.

entw. den bei der Rückkehr aus dem Exil errichteten (Wieseler) oder den in der Zeit der Maccabäer von neuem eingeweihten, 1 Macc. 4, 54 ff. (Hitzig). Dadurch daß dieser Altar nach Ex. 29, 37 in die Zahl der hochheiligen Dinge gehörte, wird noch lange nicht erwiesen, daß er hier ohne weiteres קדש קדשים genannt werden konnte. Alle Auslegungen, bei denen wir auf ein bloßes Rathen verwiesen werden, sind eben deshalb verwerflich. Da das Gebiet des Hochheiligen ein weites ist, aus dem Worte selbst also nicht entschieden werden kann, was hier darunter zu verstehen, so kann nur diejenige Erklärung die richtige seyn, welche die nähere Erklärung aus dem Zusammenhange entnimmt, und das um so mehr, da das Folg. die Ausführung ist zu dem Grundrisse hier. Da ist aber von Weihung des Tempels und Altars nicht die Rede.

Uns bei der Beziehung auf die Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil noch weiter aufzuhalten, würde unnütz seyn, weil ihre Vertheidiger meist durch die gewaltsamen Textesänderungen, die sie vornehmen, selbst von der Unhaltbarkeit derselben Zeugniß ablegen. Die Zeitbestimmung der 70 Jahrwochen kann mit mathematischer Gewißheit als die dem ursprünglichen Texte des Propheten angehörige dargethan werden. Denn man braucht, um sich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, nur die folgenden kleineren Zeiträume zusammen zu rechnen, in welche das Ganze eingetheilt wird, 62—7—1. Steht aber diese als richtig fest, wie kann die neue Einweihung des irdischen Tempels als erst in 490 Jahren bevorstehend angekündigt werden? Wir können uns daher sogleich zur Betrachtung der Gründe wenden, welche außer dem bereits Angeführten noch der zweiten Beziehung entgegenstehen. 1. Die äußere Einweihung des äußeren Tempels oder Altars paßt nicht im Zusammenhange mit den anderen verheißenen Gnadengaben Gottes. Diese sind sämmtlich geistig; sie beziehen sich auf eine Austilgung der Sünde; sie tragen einen

Messianischen Character. Selbst wenn man daher den Abschnitt auf die Maccabäischen Zeiten beziehen wollte, dürfte man hier nicht an die neue Weihung des äußeren Tempels, als ein bloßes äußerliches Menschenwerk denken. Man müßte annehmen, daß der Prophet, das Ende der Religionsbedrückung und den Anfang des Messianischen Reiches miteinander verknüpfend, etwas weit größeres dadurch bezeichne. 2. Es kann hier nicht von einer neuen Weihung des alten Tempels (oder Altars) zu Ende der 70 Jahrwochen die Rede seyn, weil dieser selbe Tempel in V. 27 als zu derselben Zeit gänzlich zu zerstörend bezeichnet wird. 3. Diese Annahme unterliegt unüberwindlichen chronologischen Schwierigkeiten, da die 490 Jahre weit über die Zeit der neuen Einweihung des Tempels hinausgehen.

Zahlreiche Ausleger erklären unsere Worte von der Salbung des Messias. Diese schlagen einen dreifachen Weg ein. Viele übersetzen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים gradezu durch: den Allerheiligsten, oder, was richtiger seyn würde, einen Allerheiligsten. Diese Erklärung findet sich aller Wahrscheinlichkeit nach schon bei den LXX. (καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων) und bei Theodotion (καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων). Daß beide nicht an das Allerheiligste des Tempels gedacht haben, geht daraus hervor, daß dieß bei den Griechischen Uebersetzern constant durch ἅγιον τῶν ἁγίων, oder τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, oder τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου bezeichnet wird, vgl. Tromm concord. s. v., und für die Auffassung als Mascul. spricht das εὐφράναι der LXX., was nicht mit Nothwendigkeit auf eine verschiedene Lesart, שמח, hinführt, sondern auch wohl als eine durch Ps. 45, 8, wo von einer Salbung des großen Königs mit Freudenöle die Rede ist, veranlaßte Auflösung des Tropus um so mehr betrachtet werden kann, da das Bestreben nach solcher sich bei den Alex. in diesem Verse durchgängig kund gibt. Theodoret setzt diese Auffassung als die unzweifelhaft, und selbst von den Juden unbezweifelt, richtige

voraus: τούτοις πάλιν προστέθεικε: καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων· τίς δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ἁγίων ἅγιος; εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι· εἰ δὲ ἀγνοοῦσι· παρ' ἡμῶν μαθέτωσαν, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστὸς, διὰ μὲν Ἡσαΐου προλέγων· πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με κύριος, ὑπὸ δὲ τοῦ Δαβὶδ μαρτυρούμενος, ὅτι, κ. τ. λ. (Ps. 45, 8). Diese Auffassung der Uebers. der LXX. und des Theodot. hat um so weniger Schwierigkeit, da die persönliche Beziehung und die Messianische Deutung sich auch sonst als eine bei den Juden von den ältesten Zeiten an ziemlich gangbare nachweisen läßt. Vgl. die Stellen bei Raim. Martini S. 285 Carpz., Schöttgen S. 264, Edzard, ad Abodah Sarah S. 246. 47. In der christlichen Kirche erlangte diese Erklärung, welche die Syrische Uebers. sogar in den Text hineintrug („bis auf den Messias, den Allerheiligsten") und die zuletzt von Scholl vertheidigt worden ist, besonders durch die Vulg. (et ungatur sanctus sanctorum) sehr weite Verbreitung. Indessen finden sich doch schon auch sehr frühe Zweifel an ihrer Richtigkeit. Eusebius demonstr. VIII. c. 2 bemerkt, er habe nie in der heil. Schrift gefunden, daß der Hohepriester sanctus sanctorum genannt werde. Dieser Grund etwas anders gefaßt, der, daß קֹדֶשׁ קָדָשִׁים in der heiligen Schrift nie in persönlicher, immer nur in sachlicher Bedeutung vorkommt, reicht auch wirklich schon ganz allein bis zur Widerlegung dieser Erklärung.

Andere fassen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים sachlich auf, und verstehen es zunächst vom Allerheiligsten des Tempels, meinen aber, der Typus stehe zur Bezeichnung des Antitypus, mit Berufung auf die Stellen des A. T., wo Jehova sich מִקְדָּשׁ nennt, Jes. 8, 14, Ez. 11, 16, und des N. T., wo Christus sich mit einem ναὸς vergleicht. So z. B. Ch. B. Michaelis, Hävernick u. A. Dagegen aber spricht, was wir bereits gegen die Erkl. vom äußeren Allerheiligsten oder Tempel eingewandt haben. קדש קדשים, ohne Artikel und ohne vorhergehende Erwähnung des

Tempels, kann nicht das Allerheiligste, es kann nur überhaupt ein Hochheiliges bezeichnen*).

Nach der dritten Modification der Messianischen Erklärung wird Christus hier als eine hochheilige Sache bezeichnet. Dagegen wird sich sprachlich nichts einwenden lassen. Daß Personen als Sachen behandelt werden, wo es darauf ankommt, sie mit Unpersönlichem zu einer Gattung zu verbinden, kommt im Allgemeinen oft vor — man denke nur z. B. an das res sacra miser — und daß speciell קדש קדשים ohne seine sachliche Bedeutung aufzugeben, von Personen gebraucht wurde, zeigt die bereits besprochene St. 1 Chron. 23, 13, wonach Aharon mit seinen Söhnen zu einem Hochheiligen geweiht wurde. Sachlich nicht minder wie קדש קדשים ist auch das bloße קדש, und doch führte der Hohepriester an seiner Stirn die Inschrift קדש יהוה. Mit vollem Rechte haben die Ausll. Luc. 1, 35 verglichen, wo von Christo als einem ἅγιον die Rede ist.

Daß die Bezeichnung Christi als eines Hochheiligen sachlich angemessen ist, darüber kann kein Zweifel seyn. Als der Heilige wird Christus wiederholt auch im N. T. bezeichnet, vgl. Apgsch. 3, 14. 4, 30, 1 Joh. 2, 20, Apoc. 3, 7. Wir finden uns aber durch den Zusammenhang entschieden auf Christum hingewiesen, wie zuletzt Blomstrand treffend bemerkt hat. Wir hoben schon hervor, daß der Ausdruck: ein Hochheiliges, an sich unbestimmt ist. Die nähere Bestimmung kann nur durch den Zusammenhang gegeben werden. Da wird nun in den fünf ersten Gliedern nur solches erwähnt, was sonst im Messianischen Zusammenhange vorkommt**), und wir erwarten um so mehr, daß zum Schlusse

*) Diese Bemerkung reicht auch hin gegen die in der ersten Ausg. gegebene Erkl. von der Kirche des N. B.

**) Blomstrand: In illo solo omnis prophetia impleta est, ille justitiam aeternam introduxit, et culpam expiavit, illum cruci affigendo populi peccatum obsignatum est, scelus absolutum.

der eigentliche Mittelpunct, die Person des Messias hervortreten wird, da dieser V. in sich abgeschlossen ist. Auf den Messias führt uns auch, daß von dem Salben die Rede ist. Als der Gesalbte war dieser schon durch Ps. 2 dem Volke Gottes vorgestellt. Was aber eigentlich entscheidend ist, in dem Folgenden, welches die Ausführung des in u. V. enthaltenen Grundrisses ist, tritt die Person des Messias so hervor, daß sie hier unmöglich fehlen kann. Speciell aber steht die Erwähnung des Gesalbten in V. 25 in unverkennbarer Beziehung auf die Salbung eines Hochheiligen hier. Der Prophet erklärt sich dort selbst.

Daß das Salben hier nicht buchstäblich verstanden werden könne, haben wir schon gesehen. Untersuchen wir nun die Bedeutung des bildlichen Ausdruckes. Bei dieser Untersuchung sind zuerst die Stellen ins Auge zu fassen, wo die das Bild verkörpernde äußere Handlung, dann die, wo das Bild als solches vorkommt. Zu der ersten Klasse gehören folgende Stellen: Exod. 30, 22 ff. und 40, 9 ff. befiehlt der Herr dem Moses, heiliges Salböl zu bereiten, und damit die Stiftshütte, ihre Geräthe und die in ihr dienstthuenden Priester zu salben. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung lernen wir am Besten aus Sach. C. 4 kennen. Das Oel ist Symbol des Geistes Gottes; die Salbung des Tempels eine veranschaulichende Darstellung der Mittheilung dieses Geistes an die Kirche, welche dadurch von allem übrigen außerhalb des Bereiches der göttlichen Gnadenwirkungen liegenden abgesondert und geheiligt wurde. Calvin: certe ideo nos et omnia nostra sanctificat spiritus dei, quia extra ipsum profani sumus et omnia nostra corrupta. Die äußere Heiligkeit, welche nach Exod. 30, 29 jeder dadurch erhielt, daß er die durch das Salböl geheiligten Geräthe des Tempels anrührte, symbolisirte die innere Heiligkeit, welche jeder dadurch erhält, daß er in lebendigen innern Zusammenhang

mit dem Herrn und seiner Kirche tritt. Die Richtigkeit unserer Deutung erhellt aus der Vergleichung der übrigen Stellen, wo der Zweck der symbolischen Handlung deutlicher hervortritt. 1 Sam. 10, 1 ff. spricht Samuel, nachdem er Saul gesalbt, zu ihm: „fürwahr, der Herr hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil. — — Und es kommt über dich der Geist des Herrn — und du wirst umgewandelt in einen andern Mann. Dann thust du, was deine Hand finden wird; denn der Herr ist mit dir.“ Was ist hier, wo die Salbung und die Ertheilung des Geistes des Herrn in eine ursachliche Verbindung gesetzt wird, wohl deutlicher, als daß die erstere abbildet, was die letztere gewährt, daß sie ein Siegel und Unterpfand der Güter ist, welche der Herr den Regenten seines Volkes zu seinem Heile gewährt? Ebenso 16, 13. 14, wo die Salbung Davids erzählt wird: „Und der Herr sprach: salbe ihn, und da nahm Samuel die Oelflasche und salbte ihn — und so fiel der Geist des Herrn auf David von diesem Tage an und weiter fort. Und der Geist des Herrn wich von Saul, und es schreckte ihn ein böser Geist vom Herrn.“ Aus dem N. T. gehören dahin Marc. 6, 13: „Die Apostel trieben viele Teufel aus, und salbten viele Siechen mit Oel, und machten sie gesund im Namen des Herrn.“ Jac. 5, 14: „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Aeltesten von der Gemeinde, und lasse sie über sich beten, und salben mit Oel im Namen des Herrn.“ Zu welcher letzteren Stelle Bengel bemerkt: Whitakerus: „oleo utantur, qui possunt aegrotis sanitatem precibus impetrare: qui non possunt, abstineant inani symbolo.“ Unus enim illius unctionis scopus initio erat miraculosa sanatio, qua deficiente non est nisi inane symbolum. Auch hier ist das Oel also Bild der Wirkungen des Geistes Gottes. Gehen wir jetzt zu den Stellen über, wo das Salben als bloßes Bild vorkommt. Zu Jes. 61, 1: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt

hat," u. s. w., bemerkt Vitringa; Unctio inferebat participationem spiritus sancti. 1 Kön. 19, 15 ff., wo Elias den Auftrag erhält, Hasael zum Könige über Aram, Jehu zum Könige über Israel, und Elisa zum Propheten zu salben, wird symbolische Handlung und Bild auf merkwürdige Weise mit einander verbunden, zum deutlichen Beweis, wie wenig es bei der ersteren auf die Materie ankam. Jehu und Hasael werden wirklich gesalbt, der letztere nur, um die göttliche Kraft zu symbolisiren, welche ihm, als einem Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, zum Verderben Israels mitgetheilt werden sollte; von einer Salbung der Propheten findet sich sonst nirgends eine Spur, und in Bezug auf Elisa muß daher das Salben gradezu bildliche Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des Geistes seyn. Im N. T. werden die Gaben des heiligen Geistes, wie sie den wahren Mitgliedern der Kirche, dem ἱεράτευμα ἅγιον καὶ βασίλειον, 1 Petr. 2, 5. 9) zu Theil werden, gradezu χρίσμα genannt, 1 Joh. 2, 20. 27, und das Salben kommt Apgsch. 4, 27. 10, 38, 2 Cor. 1, 21, theils schlechthin, theils mit dem Zusatze πνεύματι ἁγίῳ von Ertheilung der Gaben des Geistes von Christo und von den Gläubigen vor*).

Nach dem Bemerkten nun kann durch die Salbung eines Hochheiligen nur die Ertheilung des Geistes an Christum bezeichnet werden, wie sie auch sonst in den Weissagungen des A. T. als ein characteristischer Zug hervorgehoben wird, vgl. zu Jes. 11, 1. 42, 1. 61, 1. Diese Ertheilung, die als Salbung auch in Apgsch. 10, 38 bezeichnet ist: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, erfolgte zu-

*) In Bezug auf die Uebereinstimmung des Bildes und der Sache, vgl. Vitringa zu Jes. 10, 27 und meine Schrift über das Opfer, wo als der Vergleichungspunct die Lindigkeit und weiche Geschmeidigkeit bezeichnet wird, im Gegensatze gegen die Härte der Natur.

nächst bei der Taufe Jesu. Doch wird man dabei nicht stehen bleiben dürfen; man wird die Taufe nur als den Anfang der Salbung betrachten dürfen. Denn die Taufe gehört dem Ende der 69. Woche an oder dem Anfange der 70sten. Hier aber ist von Gütern die Rede, die erst nach Ablauf der 70 Jahrwochen als in ihrer ganzen Vollendung vorhanden zu denken sind, während die Salbung des Messias bei der Taufe als eine einzelne, nicht, wie die übrigen, fortgehende Handlung, diesen Endpunct gar nicht erreichen würde. Daß doch auch die Versiegelung der Sünden u. s. w., als durch den Tod des Messias bewirkt, den Endpunct nicht erreiche, darf man nicht einwenden. Ihre objective Vollendung fällt allerdings in die Mitte der 70. Jahrwoche; die subjective Vollendung aber, die Austheilung der durch den Messias erworbenen Schätze der Gnade und Vergebung, erreicht den Zielpunct, wie denn in V. 27 die Stärkung des Bundes für viele als durch die ganze 70. Woche hindurchgehend bezeichnet wird. Eben damit aber wurde auch erst die Versiegelung der Gesichte vollendet. Denn die Propheten reden durchgängig nicht blos von der Versöhnung als objectiver Thatsache, sondern zugleich von der Aneignung derselben durch das Bundesvolk. Man wird also die Salbung als durch die ganze Zeit der Wirksamkeit Christi auf Erden hindurchgehend zu denken haben, ja man wird auch das erste Pfingstfest und überhaupt die Ausgießung des Geistes in den Anfängen der christlichen Kirche als mit unter unserer Weissagung begriffen betrachten müssen. Mit Christo wird zugleich die Kirche gesalbt, deren Haupt er ist, vgl. 1 Joh. 2, 20: *καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου*. V. 27: *καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ ἐν ὑμῖν μένει.*

Die Salbung eines Allerheiligsten steht im Gegensatz gegen die Verwüstung des Heiligthums und die Zerstörung des Gräuelflügels in V. 26. 27. Das frühere Heiligthum wird zerstört, weil es eine bloße Schaale ohne Kern geworden, weil durch die

Schuld des Volkes das, was es zum Heiligthume machte, die Gegenwart des Herrn aus ihm geschwunden. Vorher aber wird ein neues Hochheiliges gesalbt. Was in Exod. 30, 29 gesagt wird, nachdem die Salbung der Stiftshütte und ihre Geräthe vorgeschrieben worden: und du heiligst sie und sie werden hochheilig, קדש קדשים, jeder der sie anrührt, wird heilig werden, das findet in diesem Hochheiligen seine gegenbildliche Erfüllung.

Vers 25.

Und du sollst wissen und verstehen: von dem Ausgange des Wortes herzustellen und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen: Hergestellt wird und gebaut Straße, und fest beschlossen; aber in Enge der Zeiten.

Und du sollst wissen und verstehen.

Daß man das וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל nicht mit den meisten Auslegern durch: „merke wohl auf," erklären dürfe, vielmehr als eine Hinweisung darauf fassen müsse, daß das Verständniß der folgenden Mittheilung nicht leicht ist, daß es geübte geistliche Sinne erfordert, entsprechend den Aufforderungen Christi ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω, wurde im 1 Th. der Beiträge S. 261 gezeigt. Die Worte stehen in deutlicher Beziehung auf das, was der Engel in V. 22 von dem Zwecke seines Kommens gesagt hatte.

Von dem Ausgange des Wortes.

Daß מֹצָא דָבָר hier den Erlaß des Beschlusses bedeute, wie 2, 13 von dem Befehle, die Magier zu tödten, gesagt wird,

nächst bei der Taufe Jesu. Doch wird man dabei nicht stehen bleiben dürfen; man wird die Taufe nur als den Anfang der Salbung betrachten dürfen. Denn die Taufe gehört dem Ende der 69. Woche an oder dem Anfange der 70sten. Hier aber ist von Gütern die Rede, die erst nach Ablauf der 70 Jahrwochen als in ihrer ganzen Vollendung vorhanden zu denken sind, während die Salbung des Messias bei der Taufe als eine einzelne, nicht, wie die übrigen, fortgehende Handlung, diesen Endpunct gar nicht erreichen würde. Daß doch auch die Versiegelung der Sünden u. s. w., als durch den Tod des Messias bewirkt, den Endpunct nicht erreiche, darf man nicht einwenden. Ihre objective Vollendung fällt allerdings in die Mitte der 70. Jahrwoche; die subjective Vollendung aber, die Austheilung der durch den Messias erworbenen Schätze der Gnade und Vergebung, erreicht den Zielpunct, wie denn in V. 27 die Stärkung des Bundes für viele als durch die ganze 70. Woche hindurchgehend bezeichnet wird. Eben damit aber wurde auch erst die Versiegelung der Gesichte vollendet. Denn die Propheten reden durchgängig nicht blos von der Versöhnung als objectiver Thatsache, sondern zugleich von der Aneignung derselben durch das Bundesvolk. Man wird also die Salbung als durch die ganze Zeit der Wirksamkeit Christi auf Erden hindurchgehend zu denken haben, ja man wird auch das erste Pfingstfest und überhaupt die Ausgießung des Geistes in den Anfängen der christlichen Kirche als mit unter unserer Weissagung begriffen betrachten müssen. Mit Christo wird zugleich die Kirche gesalbt, deren Haupt er ist, vgl. 1 Joh. 2, 20: *καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου.* V. 27: *καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ ἐν ὑμῖν μένει.*

Die Salbung eines Allerheiligsten steht im Gegensatz gegen die Verwüstung des Heiligthums und die Zerstörung des Gräuelflügels in V. 26. 27. Das frühere Heiligthum wird zerstört, weil es eine bloße Schaale ohne Kern geworden, weil durch die

Schuld des Volkes das, was es zum Heiligthume machte, die Gegenwart des Herrn aus ihm geschwunden. Vorher aber wird ein neues Hochheiliges gesalbt. Was in Exod. 30, 29 gesagt wird, nachdem die Salbung der Stiftshütte und ihre Geräthe vorgeschrieben worden: und du heiligst sie und sie werden hochheilig, קדש קדשים, jeder der sie anrührt, wird heilig werden, das findet in diesem Hochheiligen seine gegenbildliche Erfüllung.

Vers 25.

Und du sollst wissen und verstehen: von dem Ausgange des Wortes herzustellen und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen: Hergestellt wird und gebaut Straße, und fest beschlossen; aber in Enge der Zeiten.

Und du sollst wissen und verstehen.

Daß man das וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל nicht mit den meisten Auslegern durch: „merke wohl auf," erklären dürfe, vielmehr als eine Hinweisung darauf fassen müsse, daß das Verständniß der folgenden Mittheilung nicht leicht ist, daß es geübte geistliche Sinne erfordert, entsprechend den Aufforderungen Christi ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω, wurde im 1 Th. der Beiträge S. 261 gezeigt. Die Worte stehen in deutlicher Beziehung auf das, was der Engel in V. 22 von dem Zwecke seines Kommens gesagt hatte.

Von dem Ausgange des Wortes.

Daß מֹצָא דָבָר hier den Erlaß des Beschlusses bedeute, wie 2, 13 von dem Befehle, die Magier zu tödten, gesagt wird,

er sey ausgegangen, darüber kann kein Zweifel seyn. Controvers kann nur die Frage seyn, wer als der Urheber des Befehles zu denken sey. Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger nimmt als solchen einen Persischen König; wir aber behaupten, daß nur an ein Ausgehen des Beschlusses von Gott, oder aus dem himmlischen Rathe gedacht werden könne, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Es ist bedenklich anzunehmen, daß hier durch דבר das Wort eines irdischen Gewalthabers bezeichnet werde, ohne daß von einem solchen im Vorhergehenden und Folgenden direct oder indirect geredet würde. Mit der Berufung auf Dan. 2, 13 und Esth. 4, 3 richtet man nichts aus. Denn an der ersten Stelle ist derjenige, von welchem der Befehl ausgeht, in dem Vorigen schon genannt, und der Befehl selbst schon erwähnt, und an der zweiten („an allen Orten, wohin das Wort des Königs und sein Befehl gelangten") findet sich die nähere Bestimmung im Verse selbst. Derjenige, von welchem hier das Wort ausgeht, muß vielmehr derselbe seyn, durch den alle in der ganzen Weissagung angekündigten Schicksale des Bundesvolkes bestimmt werden, der die 70 Wochen über sein Volk abgeschnitten hat, von dem der Beschluß der Ruinen in V. 26 und die Finalsentenz in V. 27 ausgehen, und dieß um so mehr, da er zu Ende des Verses (וְחָרוּץ) ausdrücklich als der bezeichnet wird, von dem der Beschluß der Wiederaufbauung der Stadt gefaßt worden. 2. יָצָא דָבָר wird V. 23 von einem göttlichen Beschlusse, dem, daß 70 Jahrwochen über das Volk bestimmt seyn sollen, gebraucht. Gewiß wird Niemand ohne das innere Gefühl des Zwanges annehmen können, daß hier, wo, weil fortwährend von Verhandlungen Daniels mit den Himmlischen die Rede ist, der Ausdruck mit demselben Mangel ausdrücklicher Bestimmung des Handelnden vorkommt, plötzlich ein anderer als solcher hinzuzudenken sey.

Der „Ausgang des Wortes" ist an sich eine unsichtbare

Thatsache. Die Folgen aber reichen in das Gebiet der Sichtbarkeit hinein, auf das wir hier nothwendig gewiesen sind, falls es möglich seyn soll, nach der Erfüllung sich durch chronologische Berechnung von der Wahrheit der Weissagung zu überzeugen. Aus diesen Folgen muß erkannt werden, wann der Ausgang des Wortes erfolgt sey. Wenn der Befehl Gottes wirklich ergangen ist, so muß das Befohlene in die Wirklichkeit eintreten. Der Ausgang des Wortes, betreffend die Herstellung Jerusalems, ist in der Geschichte da anzunehmen, wo dieß Werk kräftig und mit Erfolg in Anspruch genommen wird. Da das Bundesvolk damals unter Persischer Herrschaft stand, so erwarten wir, daß das göttliche Wort in dem Edicte eines Persischen Königes sein Echo finden wird. Dadurch nähern wir uns wieder der bestrittenen Erklärung, welche hier eine directe Beziehung auf ein solches Edict annimmt.

Herzustellen und zu bauen Jerusalem.

ל bezeichnet den Gegenstand, welchen das Wort betrifft*). הָשִׁיב ist auf verschiedene Weise unrichtig aufgefaßt worden. 1. Mehrere Ausleger verstehen es von der Zurückführung des Volkes. Allein auch abgesehen von der gewaltsamen Ellipse, die man bei dieser Erklärung statuiren muß, erhellt die Beziehung des

*) Ausgeschlossen wird durch diese Bestimmung des Gegenstandes die Annahme Lengerke's u. A., daß דבר hier identisch sey mit dem דבר in V. 2. Die dort angeführte Weissagung des Jeremias in C. 25 kündigt nicht die vollkommene Herstellung der Stadt an, sondern droht ihre Zerstörung. Ebenso auch die Annahme Hitzigs, daß auf die Weissagung Jer. 30. 31 hingewiesen werde. Denn dieser „Hochgesang der Errettung Israels„ geht gar nicht speciell und ausschließlich auf die vollendete Herstellung Jerusalems; zudem entbehrt das Stück der Zeitbestimmung und ist somit nicht zum chronologischen Gebrauche geeignet. Wenn die heil. Schrift so redete, wie Hitzig in diesem Falle annimmt, wenn sie den Exegeten auf bloßes Rathen anwiese, so wäre der Beruf eines solchen in der That ein ziemlich unwürdiger.

לְהָשִׁיב auf Jerusalem hinreichend aus dem in genauer Beziehung darauf stehenden תָּשׁוּב, was, wie נִבְנְתָה, nur auf רְחוֹב, Straße, bezogen werden kann. 2. Andere, wie Scaliger, Bertholdt, Hofmann erklären: um wiederaufzubauen (Vulg. ut iterum aedificetur), behauptend, שׁוּב drücke auch in Hiph. die bloße Wiederholung einer Sache aus. Man braucht aber die einzige Beweisstelle, die dafür angeführt worden, nur anzusehen, um sich zu überzeugen, daß sie nichts für eine von vorn herein verwerfliche Meinung beweisen kann. 2 Sam. 15, 25: „Und der König sprach zu Zadok: bringe zurück die Lade des Bundes zur Stadt; wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn וֶהֱשִׁבַנִי, so wird er mich zurückbringen, und mich sehen lassen sie und seine Wohnung." — הֵשִׁיב ist hier, wie immer, transitiv: zurückkehren machen, zurückführen. Was heißt nun aber: eine Stadt zurückkehren machen oder zurückführen? Es bezeichnet ihre vollständige restitutio in integrum*). Dieß zeigt u. a. Ezech. 16, 55: „und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter, werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן, und Samaria und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren früheren Zustand." LXX.: ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς**). Vorhergeht V. 53: „ich kehre zurück zu dem Gefängniß, שַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת, Sodoms und ihrer Töchter" u. s. w., eine Redensart, welche nie die Zurückführung von Gefangenen, immer und ohne Aus-

*) Rödiger in Gesenius thes. kennt nicht den adverbialen Gebrauch des הָשִׁיב, wohl aber die Bed. restituit in integrum. Für sie führt er außer u. St. Ps. 84, 4 an (nicht mit Recht) und Jes. 1, 26: ich will herstellen deine Richter wie im Anfang, wo sie unläugbar vorliegt.

**) Hofmann: „zu ihrem früheren Ort," gegen den Sprachgebrauch und ohne rechten Sinn.

nahme die restitutio in integrum — שְׁבוּת, Gefangenschaft, als bildliche Bezeichnung des Unglückes — bedeutet, und hier nach dem Zusammenhange nothwendig diese Bedeutung haben muß, vgl. z. d. St. An unserer Stelle wird die restitutio in integrum durch das hinzugefügte לִבְנוֹת auf ein specielles Gebiet beschränkt. Zurückführen und bauen u. s. w., zurückführend bauen, oder bauend zurückführen, die Stadt in dem alten Umfange wieder aufbauen, dasselbe, was Jerem. 33, 7 durch die Worte ausdrückt: bauen wie im Anfang. Wie wesentlich die durch הָשִׁיב dem Bauen hinzugefügte Nebenbestimmung sey, erhellt hinlänglich daraus, daß vor dem נִבְנְתָה nachher תָּשׁוּב wiederholt wird.

Wir erhalten aus dieser Bestimmung der Bedeutung des לְהָשִׁיב das Resultat: daß wir den Anfangspunct der 70 Jahrwochen nicht in der Zeit aufsuchen dürfen, in welche die ersten dürftigen Anfänge eines Neubaus fielen, sondern vielmehr in der, in welcher nach dem Zeugniß der Geschichte ein solcher Bau begann, welcher sie nach ihrem Umfange und nach der Schönheit der Gebäude ihrem alten Zustande wieder nahe zu bringen versprach und nachher wirklich brachte. Damit im Einklange steht noch Folg. Bei der Ankündigung der Zerstörung wird neben der Stadt in V. 26 sowohl, wie in V. 27 der Tempel genannt. Daß er hier bei der Ankündigung der Erbauung nicht genannt, daß blos von dem Aufbau der Straßen der Stadt geredet wird, setzt, da nicht wahrscheinlich, daß der Engel grade das wichtigste, dasjenige, warum Daniel am meisten getrauert, am angelegentlichsten gebeten hatte, vgl. z. B. V. 17. 20, ausgelassen haben sollte, das Heiligthum als beim Beginn des Baues, von dem es sich hier handelt, bereits erbaut voraus, und das Vorhandenseyn des Tempels erfordert wiederum, daß man auch mit dem Wiederaufbau der Stadt schon den Anfang gemacht hatte.

בָּנָה nehmen mehrere in der Bed. befestigen, und aller-

dings kommt בָּנָה עִיר mehrfach von Befestigung einer Stadt vor, (vgl. die Beweisführung bei Gesen. thes. und bei Winer s. v., und am besten bei Michaelis Suppl. S. 190 und zu Jos. 6, 5, welcher diesen Sprachgebrauch auch im Syrischen nachweist), nicht als ob das Verbum eine neue Bedeutung erhielte, sondern theils weil das Bauen bei einer schon vorhandenen Stadt sich von selbst auf die Befestigung beschränkt, wie 2 Chron. 11, 5, בָּנָה לְמָצוֹר, dann V. 6, בָּנָה schlechthin, theils, weil der Begriff einer Stadt, in seinem vollen Umfange genommen, die Befestigung mit einschließt. Allein daß hier diese Bed. nicht anwendbar sey, erhellt aus dem folgenden: Straßen werden gebaut, wo ja grade das Innere der Stadt als Object der Erbauung bezeichnet wird. Veranlaßt ist diese Erkl. nur durch den Wunsch, den Ausgangspunct in die Zeit des Nehemias setzen zu können, dessen rechtmäßige Befriedigung man sich durch unrichtige Erkl. des לְהָשִׁיב und des תָשׁוּב versagt hatte.

Bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten.

Mehrere neuere Ausleger, wie Bertholdt und früher auch Hitzig, erklärten bis zu einem, oder, bis zu dem gesalbten Fürsten. מָשִׁיחַ kann aber, wie schon die älteren Ausleger (vgl. z. B. Vitringa in der trefflichen Abhandlung: de LXX. hebdom. Dan., observ. sacrr. t. 2 p. 290) einstimmig bemerkten, nicht als ein zu נָגִיד gehöriges Adjectivum betrachtet werden, weil das Adjectivum im Hebräischen dem Substantivum nachgesetzt wird. Diese Regel erleidet nur spärliche und engbegränzte Ausnahmen, Ew. §. 293b.

Diejenigen nun, welche mit Recht מָשִׁיחַ als Nomen, und נָגִיד als Apposition zu demselben betrachten, nehmen meist an, daß מָשִׁיחַ hier als eine Art von Nomen propr. Christi stehe, sich berufend auf das Fehlen des Artikels, und entnehmen hieraus einen Grund gegen die Nichtmessianische Erklärung. Bloß auf

משיח gesehen, hat diese Erklärung vielen Schein. Daß Appellativa, wenn sie in Nomina propria übergehen, nach und nach den Artikel verlieren, weil das dadurch bezeichnete Individuum, als einzig in seiner Art, keiner Unterscheidung von seines Gleichen bedarf, ist bekannt. So steht עֶלְיוֹן von Gott gebraucht, mehrfach ohne Artikel, z. B. Num. 24, 16, Deut. 32, 8. So wie צֶמַח als Bezeichnung des Messias bei Jesaias und Jeremias appellativisch und mit hinzugefügter näherer Bestimmung, bei Sacharja schon ohne eine solche, und als Nom. propr. vorkommt, so könnte auch משיח auf den Grund von Ps. 2, wo es als appellativische Bezeichnung Christi sich findet, eine so gangbare Bezeichnung des Messias geworden seyn, daß es die Natur eines Nom. propr. annahm, und als solches keiner näheren Bestimmung bedurfte. Diese Annahme würde um so weniger Schwierigkeit haben, da später dieser Fall bei מָשִׁיחַ unläugbar eingetreten ist, vgl. z. B. Joh. 4, 25, wo das Samaritanische Weib sagt: ich weiß *ὅτι Μεσσίας* (nicht *ὁ Μεσσίας*) *ἔρχεται*, *ὁ λεγόμενος Χριστός*. Allein diese Auffassung, so annehmlich sie wäre, wenn משיח allein stände, erscheint durch das hinzugefügte נגיד als unstatthaft. Denn da dieß Wort nicht ebenfalls als Nom propr. betrachtet werden kann, da es V. 26 als Bezeichnung eines heidnischen Fürsten vorkommt, so müßte es dann den Artikel haben, der Messias, der Fürst, wie man z. B. nicht sagen kann: דָּוִד מֶלֶךְ, sondern nur דָּוִד הַמֶּלֶךְ, vgl. Gesenius Lehrg. §. 172. Man muß daher übersetzen: einen Gesalbten, einen Fürsten, und annehmen, daß der Prophet, dem durchgängigen Character seiner Weissagung angemessen, auf den das: du sollst wissen und verstehen, zu Anfang des V. ausdrücklich hinweist, die unbestimmtere Bezeichnung statt der bestimmteren wählte, statt von dem Gesalbten, dem Fürsten, *κατ' ἐξοχήν*, nur von einem Gesalbten, einem Fürsten redete, und es seinen Lesern überließ, aus den gangbaren, auf dem früheren prophetischen

Worte beruhenden Erwartungen von einem zukünftigen großen König, aus den übrigen Angaben des Contextes, und aus der Erfüllung, deren Zusammentreffen mit der Weissagung hier um so augenfälliger seyn mußte, da eine genaue Zeitbestimmung gegeben worden, die tiefere Einsicht zu schöpfen.

Wie nahe übrigens die Beziehung auf Christum liegt, so daß sie sich selbst dem Eingenommensten aufdringt, zeigt das Geständniß Bertholds: „Bei dem משיח נגיד an den Messias Jesus, und bei den Worten von V. 26 יכרת משיח ואין לו an seinen Kreuzestod zu denken, ist, wenn auch nicht gerade nothwendig, doch sehr natürlich." Wir sehen für jetzt ab von der Begründung, welche dieser Beziehung das genaue Zutreffen der Zeitbestimmung gibt, und entwickeln nur die Gründe, welche Daniel selbst und seinen Zeitgenossen bei tieferer Forschung zugänglich waren. 1. Die im vorigen Verse angekündigten Güter, die Vergebung der Sünden, die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit u. s. w. gehören, wie schon bemerkt, zu den durchgängigen Merkmalen der Messianischen Zeit bei den Propheten. Wenn nun hier, in einer Darstellung, welche sich als weitere Ausführung des Inhaltes von V. 24 darstellt, von einem erhabenen Könige die Rede ist, welcher nach 69 Jahrwochen, also kurz vor der Zeit auftreten soll, in welche die vollendete Ertheilung dieser Güter an das Bundesvolk gesetzt worden, wie konnte man denn wohl anders denken, als daß dieser König der Urheber dieser Güter, der als solcher von allen Propheten angekündigte Messias seyn werde? 2. Diese Verbindung zwischen V. 24 u. 25 wird speciell noch angedeutet durch das Verhältniß der Bezeichnung als Gesalbter hier zu dem: ein Allerheiligstes oder Hochheiliges zu salben, dort. Grade um diese Beziehung recht hervorzuheben, ist לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים an das Ende, und מָשִׁיחַ vor נָגִיד gestellt. Alle anderen Subjecte, an die man gedacht hat, außer dem Messias werden dadurch ausgeschlossen,

daß die Bezeichnung Allerheiligstes od. Hochheiliges nicht auf sie paßt. 3. So wie נגיד die Beziehung auf den Messias nicht ausschließt, da es Jes. 55, 4 von ihm vorkommt (vgl. z. d. St.), und ebenso von seinem Vorbilde David in 2 Sam. 7, 8 und anderwärts*), so wie das entsprechende שַׂר Jes. 9, 5, משֵׁל Mich. 5, 1 und נָשִׂיא Ez. 34, 24, so führt משׁיח, was sich hier zu נגיד verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen, ungeachtet seiner Unbestimmtheit, dennoch entschieden auf ihn hin. Es dient dazu den נגיד näher als einen theokratischen Regenten zu bezeichnen, grade so wie 1 Sam. 10, 1: („Und Samuel nahm die Oelflasche, und goß sie über sein [Sauls] Haupt und küßte ihn und sprach: fürwahr der Herr hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil") die Salbung Saul nicht zum Regenten überhaupt macht, sondern zum theokratischen Regenten, der als Stellvertreter Gottes von ihm mit den zu seinem Amte nöthigen Gaben ausgerüstet wird. Es ist eine unrichtige Behauptung, daß auch jeder heidnische König den Namen משׁיח, Gesalbter, führen könne. Sie widerlegt sich sowohl aus der bereits nachgewiesenen Bedeutung des Symboles und des Bildes der Salbung, wie aus dem Sprachgebrauche. In allen Büchern des A. T. wird nur ein einziger heidnischer König, Cyrus bei Jes. 45, 1, משׁיח genannt, und dieser nicht etwa als solcher, sondern wegen des merkwürdigen in der Geschichte ganz einzigen Verhältnisses, in das er zur Kirche gestellt wurde, wegen der

*) Die zahlreichen St., in denen נגיד von dem Könige Israel vorkommt, 1 Sam. 13, 14. 25, 30, zeigen, daß man nicht mit Hofmann sagen darf, Christus werde als König Israel משׁיח genannt, als König der Heiden נגיד. Jes. 55, 4 kann zu einer solchen in dem Worte selbst nicht liegenden Beschränkung des נגיד um so weniger Berechtigung darbieten, da die Vergleichung der zahlreichen Stellen in den Büchern Samuelis noch näher liegt. Der wahre Grund, daß zu משׁיח noch נגיד hinzugefügt wird, liegt in dem Verhältniß zu V. 26.

Gaben, mit denen Gott ihn zu ihrem Heile versah, wegen der in ihm vorhandenen Anfänge der wahren Gotteserkenntniß, wie sie sein Edict in dem Buche Esra darlegt (vgl. Kleinert über Jes. S. 138 ff.), und wegen des typischen Verhältnisses, in welchem er zu dem Urheber der höheren Befreiung, dem Messias stand. Cyrus konnte gewissermaßen als theokratischer Regent betrachtet werden, und als solcher wird er bei Jesaias geschildert, vgl. die trefflichen Bemerkungen von Vitringa zu Jes. l. c. Nur im Zusammenhang mit dieser ganzen Schilderung wird er bei Jesaias als Gesalbter Gottes bezeichnet, und es folgt aus dieser Stelle gar nicht einmal, daß er ohne einen solchen Zusammenhang also genannt werden könne, noch viel weniger aber ein anderer heidnischer König, der ihm nur in demjenigen ähnlich war, was den Nichtgrund seiner Bezeichnung als משיח bildete*). 4. Der Context liefert uns aber noch einen andern, als den im Worte selbst liegenden Beweis, daß durch den Gesalbten nicht ein heidnischer, sondern ein theokratischer König bezeichnet wird. Dieser liegt in dem deutlichen Gegensatz des מָשִׁיחַ נָגִיד gegen den נָגִיד הַבָּא in V. 26. Das generelle נגיד ist beiden Bezeichnungen gemeinsam. Dem משיח als specifische Bezeichnung des theokratischen Regenten, steht entgegen הבא, der kommende, advena, als Bezeichnung des heidnischen Fürsten. Steht es nun aber aus den beiden angeführten Gründen fest, daß durch משיח נגיד nur ein theokratischer König bezeichnet werden kann, an wen könnte denn wohl anders gedacht

*) Man hat noch angeführt, daß Hasael nach 1 Kön. 19, 15. 16 von Elias zum Könige über Syrien gesalbt werden sollte. Aber auch daraus wird man nicht schließen dürfen, daß ein heidnischer König ohne weiteres משיח genannt werden konnte. Die Salbung hat auch da rein theokratische Bedeutung, wie schon daraus erhellt, daß Hasael in Gemeinschaft mit Jehu und Elisa gesalbt werden soll. Alle drei sollten die Werkzeuge Gottes zur Reaction gegen den Götzendienst in Israel werden.

werden, als an den Messias, da die ganze Zeit von Daniel an kein anderes Subject darbietet als ihn, da er der einzige theokratische König ist, welchen die um die Zeit des Exils und nach demselben lebenden Propheten als zukünftig angekündigt hatten. 5. Man darf nicht annehmen, daß durch: ein Gesalbter, ein Fürst, ein Hoherpriester (gewöhnlichen Schlages) bezeichnet werde, wie Wieseler behauptet hat. Der Hohepriester wird allerdings in Levit. 4, 3, vgl. 5. 16, Exod. 40, 13, Levit. 16, 32 der gesalbte Priester genannt. Aber daraus folgt noch nicht im entferntesten, daß משיח an sich die priesterliche Würde bezeichnen kann. Auch die Könige wurden ja gesalbt, und auf diese führt das hinzugefügte נגיד hin. Wo dieß nicht durch einen Beisatz näher bestimmt wird, bezeichnet es die bürgerliche Würde. Wie wenig aber das: ein Gesalbter, ein Fürst, auf eine Doppelstellung führt, das erhellt recht deutlich aus St. wie 1 Sam. 9, 16: „und du salbst ihn zum Fürsten über dein Volk Israel," 10, 1: „gesalbt hat dich der Herr über sein Erbe zum Fürsten*)."

Steht es nun aber fest, daß unter משיח נגיד Christus verstanden werden muß, so fragt es sich nur noch, ob als der Zielpunct seine Geburt betrachtet werden muß, oder die Zeit, zu der er durch die Salbung von oben zum משיח eingeweiht wurde. Das letztere ist die gewöhnliche Annahme der Messianischen Ausleger**). Dafür müssen auch wir uns entscheiden.

---

*) „Onias vereinigte beides, die oberpriesterliche und die Regentenwürde in sich. Sofern er Gesalbter, d. i. Priester war, heißt er Messias, sofern weltlicher Fürst, führt er den Titel נגיד. Messias נגיד ist also seinem Sinne nach ein Priesterfürst od. ein gefürsteter Gesalbter."

**) Vgl. z. B. Petavius doctr. temp. l. 12 c. 33 t. 2 p. 264: „69 hebdomades desinunt in Christum ducem, non nascentem, sed in lucem apertumque prodeuntem, seque ad οἰκονομίαν et κήρυξιν accingentem, h. e. in baptismum ipsius, qui anno primo septuagesimae hebdomadis incurrit."

Nach Verlauf von 70 Wochen soll das ganze durch den Messias zu vollführende Heilswerk vollendet seyn; nach den 69 Wochen, und zwar, wie aus der genaueren Bestimmung in V. 27 hervorgeht, in der Mitte der 70sten, soll er ausgerottet werden. Da nun nach unserer Stelle bis auf den Messias 69 Wochen verfließen sollen, so bleibt von da bis zur Vollendung des Heiles nur ein Zeitraum von 7, bis zu seinem gewaltsamen Tode, nur ein Zeitraum von $3\frac{1}{2}$ Jahren übrig, zum Beweis, daß עד משיח sich auf das Auftreten des Messias (vgl. Petrus Apgsch. 1, 21, Luc. 3, 23), der ja vor der Taufe noch nicht der Messias war, nur Jesus, nicht Christus, als solchen, nicht auf seine Geburt bezieht.

Sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen:

Der Pr. bezeichnet die ganze Entfernung von dem Ausgange des Wortes bis auf den Gesalbten durch eine zweitheilige Zeitbestimmung. 69 Wochen sollen überhaupt verfließen; 7 bis zur vollendeten Wiederherstellung der Stadt, 62 von da bis auf den Gesalbten, den Fürsten.

Diese Erklärung gibt schon Theodotion: ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο, so wie die Vulg.: usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades 62 erunt, während der Text der LXX. hier in gänzlicher Verwirrung liegt, und daher nicht benutzt werden kann. Als Grund dagegen hat man das Athnach unter שִׁבְעָה geltend gemacht. Dieß soll nach Marsham beweisen, daß die beiden Zeiträume getrennt werden müssen, und der letztere zu dem folgenden gezogen: „ab exitu verbi usque ad Messiam ducem sunt hebdom. VII. Et hebdomadis 62 aedificabitur platea et fossa." Allein der dieser Behauptung zu Grunde liegende Satz, daß Athnach, auf das diejenigen am wenigsten berechtigt sind Gewicht zu legen, welche so oft um der geringfügigsten Ursachen willen sich von der Accentuation ent-

fernen, immer da in dem Verse stehe, wo wir die größte Interpunction setzen, ist unrichtig. Es steht nicht selten, wenn der Sitz der größten Interpunction von selbst hervortritt, bei Satztheilen, welche wir durch eine niedere Interpunction von einander scheiden, um die Zusammenziehung des von einander zu trennenden zu verhüten. So steht es z. B. gleich in V. 2 unter הַסְּפָרִים, statt daß es nach dem gewöhnlichen Gebrauche unter הַשָּׁנִים stehen sollte, so Ps. 36, 8 unter אָדָם, statt unter אֱלֹהִים, vgl. Prov. 6, 26. Hier aber war die Trennung der beiden Zeiträume von großer Wichtigkeit, um anzuzeigen, daß die 7 und die 62 Wochen nicht eine bloße willkürliche Theilung eines Zusammengehörigen seyen, sondern daß jedem dieser beiden Zeiträume sein characteristisches Merkmal angehöre.

Dieser Marshamischen Auffassung sind die neueren Nichtmessianischen Ausleger gefolgt. Dagegen aber sprechen folgende Gründe. 1. Diese Erklärung setzt voraus, daß unter dem Gesalbten, dem Fürsten Cyrus zu verstehen sey, eine Annahme, gegen die die angeführten positiven Gründe für die Beziehung auf den Messias sprechen, und die später noch ihre specielle Abfertigung finden wird. 2. Wird die zweite Zeitbestimmung zu dem Folgenden gezogen, so kann man nicht anders erklären als: 62 Wochen hindurch (Ewald), oder lang, werden die Straßen zurückkehren und erbaut werden. Hiedurch aber erhält man einen höchst unbequemen Sinn. Denn wie kann die Wiederherstellung der Straßen, die nach dem Zeugniß der Geschichte, was für die Gegner um so mehr von Bedeutung ist, da sie ein vaticinium post eventum annehmen, in viel geringerer Zeit erfolgte, als einen Zeitraum von 434 Jahren ganz erfüllend bezeichnet werden? Diese Schwierigkeit wird von Mehreren unter den Gegnern als solche durch die sprachwidrige Erklärung anerkannt, welche sie zu ihrer Umgehung versucht haben. Sie behaupten, die Worte וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם stehen im Accus., der sehr oft die Zeit,

in, oder innerhalb deren etwas geschehe, anzeige, so daß man erklären müsse: innerhalb 62 Wochen. Allein es wird sich uns zeigen, daß die Regel Ewalds: „der Accusativ steht bei Zeitbestimmungen, wenn die Handlung den ganzen Zeitraum trifft. Soll aber angezeigt werden, daß die Handlung in einen bestimmten Punct eines größeren Raumes fällt, so muß בְּ in gesetzt werden, wie im Lateinischen der Ablativ," bei der Angabe größerer Zeiträume ganz ohne Ausnahme ist, ja daß sie nicht einmal, wie Ewald behauptet, dann sich wirksam zu erweisen aufhört, wenn der Redende den bestimmten Punct nicht angibt. Von der Stelle Gen. 14, 4, wo man gewöhnlich erklärt: im dreizehnten Jahre, hat uns schon Ewald durch die Bemerkung befreit, daß man vielmehr erklären müsse: das ganze dreizehnte Jahr hindurch. Am scheinbarsten ist Jerem. 28, 16: dieß Jahr sollst du sterben. Allein es zeigt sich bald, daß הַשָּׁנָה hier zu den verhältnißmäßig wenigen Nominibus des Maaßes, der Zeit u. s. w. gehört, welche durch den häufigen Gebrauch adverbial geworden sind, ganz entsprechend dem עֶרֶב, בֹּקֶר, פֶּתַח, בַּיִת, הַיּוֹם, הַלַּיְלָה. Das הַשָּׁנָה in der Bedeutung, in diesem Jahre, nicht wie Jes. 37, 30, dieses Jahr hindurch, ist so sehr adverbial, daß man ihm gar nicht einmal das Pron. demonstr. hinzufügen, nicht sagen kann הַשָּׁנָה הַהִיא, sondern nur, wie Jerem. 28, 17 gleich auf das הַשָּׁנָה folgt, בַּשָּׁנָה הַהִיא. Zu diesen die Natur der Adverb. annehmenden Nominib. gehört auch הַבָּאִים, eigentlich die Zukünftigen, dann in Zukunft Jes. 27, 6. Aehnlich können auch wir wohl sagen, diesen Tag, diese Stunde, diese Woche f. innerhalb derselben, nicht aber, diese siebenzig Jahre, in einem andern Sinne als, während dieses ganzen Zeitraums. Es bleibt nun den Gegnern nur noch der einzige Ausweg übrig, das שבעים ששים ושנים als im Nom. absol. stehend zu betrachten: und was die 62 Wochen betrifft, so wird die Straße wiederhergestellt u. s. w. (So v. Lengerke, Hofmann). Allein

auch diese Auffassung ist unstatthaft, weil alsdann in dem Satze; die Straße u. s. w. ein sich auf die 62 Wochen beziehendes Suff. erwartet werden müßte, vgl. Gesen. Lehrg. S. 723. Dann spricht auch gegen diese Auffassung, daß bei allen übrigen Zeitbestimmungen hier Thatsachen angegeben werden, die das Ende des Zeitraumes constituiren oder bis zu demselben fortgehen. So gehören dem Ende der 70 Jahrwochen alle in 24 verheißenen Güter an. Ebenso verhält es sich in V. 27. Wie könnte es auch als characteristisch für die 62 Wochen betrachtet werden, daß in ihren Anfang der Aufbau fiele.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß jede Erklärung falsch ist, welche den beiden Zeiträumen, den 7 Wochen und den 62 Wochen, ein gemeinsames characterisches Merkmal gibt, und also annimmt, daß der Prophet statt 7 und 62 ebenso gut hätte setzen können 69. Dieß ist schon im Allgemeinen gegen den Character unserer ganzen Weissagung, in welcher nichts überflüssig, kein Wort ohne Bedeutung steht, speciell aber wird es durch die Analogie aller übrigen in ihr enthaltenen Zeitbestimmungen widerlegt. Jedem der übrigen Zeiträume ist eine bestimmte Begebenheit zugetheilt, welche nach seiner Vollendung vollkommen ins Leben getreten seyn wird, den 70 Wochen die vollendete Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und der Sündenvergebung, den 62 die Erscheinung des Messias, der ganzen 70. Woche die vollendete Bundesstärkung, der ersten Hälfte derselben die Abschaffung des Opfers. Danach wird man auch Auberlen (der Prophet Daniel u. die Offenb. Joh. S. 133) nicht beistimmen können, welcher meint, man müsse anerkennen daß im Texte für die 7 ersten Wochen kein sachlicher Endpunct angegeben sey, sie seyen nur als der erste grundlegende Theil der Herstellungszeit hervorgehoben. Mit einer solchen Quasitheilung reicht man nicht aus, um so weniger, da sie gar keinen Anhalt im Texte hat, sondern auf einem bloßen Rathen beruht,

dem man bei Auslegung der Schrift gründlich entsagen muß. Das Factum der Theilung selbst ist dagegen, dann das diese Theilung scharf accentuirende Athnach, am meisten aber das: nach 62 Wochen, zu Anfang des folg. V., statt dessen man nach Auberlens Hypothese erwarten müßte: nach den 69 Wochen.

Hergestellt wird und gebaut Straße, und fest beschlossen; aber in Enge der Zeiten.

Diese Worte müssen sich auf den ersten der beiden in dem Vorhergehenden genannten Zeiträume beziehen. Denn da jeder der beiden Zeiträume nothwendig ein bestimmtes Merkmal haben muß, und da für den zweiten als solches schon die Erscheinung des Messias angegeben worden, was bliebe für den ersten wohl übrig, als die vollendete Ausführung des Befehls, welcher den Ausgangspunct für den ganzen Zeitraum der 69 Wochen bildet? Es wird daher hier nur ausdrücklich angegeben, was schon aus dem Vorigen erschlossen werden konnte, und eine Unbestimmtheit findet um so weniger statt, da in V. 26 dasjenige weiter angeführt wird, was über das Merkmal der zweiten Periode gesagt worden, so daß das: die zwei und sechzig Wochen, hinreichend andeutet, daß das Vorhergehende den 7 Wochen angehört. Dazu kommt noch, daß von vornherein 69 oder 62 Jahrwochen ein unwahrscheinlicher Zeitraum für die Erbauung einer Stadt sind. Dagegen aber hat ein Zeitraum von 7 Jahrwochen für die Herstellung einer Stadt eine merkwürdige Basis im Gesetze für sich. Nach der Mosaischen Bestimmung tritt nach 7 Jahrwochen das Hall- oder Jubeljahr, die freudenreiche Zeit der Herstellung für alle Elenden ein, vgl. Levit. 25, 8: „Und du zählest dir sieben Jahrwochen, siebenmal 7 Jahre — — V. 10 — da kehret ihr zurück, ein jeder zu seinem Besitzthum und ein jeder werdet ihr zurückkehren zu seiner Familie. V. 13. In diesem Jubeljahre sollt ihr zurückkehren, ein jeder zu seinem Besitzthum."

Die Frage Lengerkes: „Wer berechtigt uns, die Worte: hergestellt wird u. s. w. als Merkmal der ersten 7 Wochen auf diese zu beziehen?" wird hienach als eine ungehörige erscheinen. Die erste Eigenthümlichkeit der 7 u. der 62 Wochen wird in uns. V. angegeben, die zweite im Folg. Da die letztere den Endpunct der 62 Wochen bildet, so muß die erstere characteristisch für die 7 Wochen seyn. Dieser Grund reicht schon ganz allein zur Entscheidung hin. Das Andere ist nur accessorisch. Die sieben Wochen müssen hienach die Zeit umfassen von dem Ausgange des Wortes herzustellen und zu bauen Jerusalem, oder von der Zeit, da dieß ernstlich in Angriff genommen wurde, bis zur Vollendung dieses Werkes.

Daß תָּשׁוּב hier nicht mit mehreren adverbialisch aufgefaßt werden dürfe, sondern daß es die Rückkehr in den früheren Zustand bedeute, erhellt aus der Beziehung auf das vorhergehende לְהָשִׁיב, und daß רְחוֹב unter seinen beiden überhaupt nur vorkommenden Bedeutungen, Straße und öffentlicher Platz — die übrigen, die man hier angenommen, verdienen als auf Willkür beruhend, nicht einmal einer Erwähnung — hier die erstere habe, erhellt aus dem Bauen. Denn daß man בָּנָה nicht etwa mit Hassencamp (über die 70 Wochen S. 64 ff.) in figürlicher Bedeutung nehmen dürfe, wiederherstellen, geht hinreichend aus der Beziehung auf das vorhergehende לִבְנוֹת hervor, was nur in eigentlicher Bedeutung genommen werden kann. Verwerflich ist auch die jetzt sehr beliebte Erklärung von Coccejus: aedificabitur quoad forum. Denn obgleich diese Construction nicht selten vorkommt, so ist sie doch in diesem Falle nicht zulässig. Da רחוב Femin. ist, es also nahe lag, es für das Subject zu halten, so mußte Jerusalem ausdrücklich genannt werden, wenn es nicht Subject seyn sollte, und das um so mehr, da es nicht einmal unmittelbar vorhergegangen. Die Darstellung soll räthselhaft seyn, aber nirgends ist sie zweideutig, überall bietet

sie die Mittel dar für ein sicheres Verständniß. Wieseler meint, die Straße sey nicht das Wichtigste bei Erbauung einer Stadt, deshalb könne רחוב nicht Subject seyn. Wie sehr aber die Straße das characteristische für die Stadt ist, das erhellt schon aus den Namen Rechoboth Ir und R. Nahar Gen. 10, 1. 36, 37, vgl. Kirjath Chuzot, Stadt der Straßen, Straßburg in Num. 22, 39. רְחוֹב steht im Singular und ohne Artikel, um den Gegenstand nach seinem weitesten Umfange zu bezeichnen.

Die meisten neueren Ausll. verbinden nach dem Vorgange der alten Uebers., welche offenbar nur herumrathend die Bedeutung aus der Zusammenstellung mit רְחוֹב zu bestimmen suchen, (LXX. καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος. Theodot. πλατεία καὶ τεῖχος. Vulg. platea et muri) חָרוּץ eng mit רחוב. So Jahn, welcher aus dem angebl. Zusammenhang die Bed. platea angustior entnimmt, Steudel, nach dem das Wort Wall, Ewald, nach dem es Teich, Hofmann, nach dem es begränzter Raum, Hitzig, nach dem es Hof heißen soll. Alle diese Bedeutungen sind aus der Luft gegriffen. Das Gericht über diese Erklärungsweise ist schon durch die Vielheit ihrer Resultate gegeben. Mehrere vergleichen das Chald. חריץ, dem sie die Bedeutung Graben beilegen. Dagegen bemerkte aber schon Michaelis Suppl. S. 951, daß חריץ nicht einmal die Bedeutung Graben, sondern Wasserleitung habe, und daß Jerusalem wegen seiner Lage kaum der Gräben bedurfte. Ganz entscheidend aber ist, daß die Gräben kein Object des Bauens seyn können, und daß jedenfalls das Chaldäische nur dann zur Hülfe genommen werden könnte, wenn חָרֻץ im Hebr. gar nicht in einer passenden Bedeutung vorkäme. An den Hebräischen Sprachgebrauch hielt sich Hassencamp, l. c. S. 66 ff, welcher dem חָרוּץ die Bedeutung, Gerichtsplatz zu vindiciren suchte, ohne Erfolg, da das Wort weder nach Form, noch nach Bedeutung dieß bezeichnen kann, und da auch das Bauen diese

Auffassung zurückweist. Doch gebührt ihm das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf den Hebr. Sprachgebrauch zurückgelenkt zu haben. Nach diesem kann das וְחָרוּץ nichts anders bedeuten, als: es ist abgeschnitten, fest beschlossen*). Die Bedeutung der Wurzel חָרַץ ist trefflich entwickelt worden von Schultens zu Prov. 22, 5. Die Grundbedeutung ist schneiden, abschneiden; davon abgeleitet, die der genauen präcisen Bestimmung und Entscheidung. In der letzteren kommt es z. B. vor 1 Kön. 20, 40: so ist dein Urtheil, אַתָּה חָרַצְתָּ, tu decidisti, secante velut acie. Das Part. Pass. חָרוּץ hat die Bed. fest bestimmt Hiob 14, 5: אִם חֲרוּצִים יָמָיו, wenn seine, des Menschen Tage, abgeschnitten sind, und Jes. 10, 22 כִּלָּיוֹן חָרוּץ, Vollendung ist abgeschnitten, durch ein unwiderrufliches Urtheil bestimmt. Joel 4, 14 steht עֵמֶק הֶחָרוּץ zweimal als Versammlungsplatz der Völkermassen, wo der Tag des Herrn abgehalten werden soll, und die Vergleichung von V. 2 und 12, wo dieser selbe Ort als das Thal Josaphat, des Gerichtes des Herrn, bezeichnet wird, zeigt, daß man nicht mit Credner, Thal des Dreschschlittens, sondern, wie schon die LXX. (τῆς δίκης), Thal des Gerichtes, der sententia praecisa und absoluta, erklären muß. Jeder Zweifel an der Anwendung dieses Sprachgebrauches an unserer Stelle wird dadurch beseitigt, daß חָרַץ in unserer Weissagung noch zweimal in der Bedeutung abschneiden, fest und unwiderruflich bestimmen vorkommt, vgl. auch das נחתך in V. 24.

Mit vollem Rechte trennen die Accente das וחרוץ von dem Folg. und verbinden es näher mit dem Vorhergehenden: Und beschlossen (ist, was so eben gesagt worden, daß Straße gebaut werde); und (aber gebaut wird sie) in Enge der Zeiten. Paren-

*) Steudel meinte, es müßte dann והוא stehen, allerdings würde das gesetzt seyn, wo Durchsichtigkeit angestrebt wird, nicht aber hier, wo Alles auf lapidarische Kürze ankommt.

these ist das וחרוץ in keiner Weise. Die es dafür erklärten, übersahen, daß die Entfaltung des concisen Wortes das נבנתה zu dem letzten Gliede herüberleitet.

Das חָרוּץ und das בְּצוֹק הָעִתִּים beugt jedes einer Anfechtung vor, welche die frommen Israeliten beunruhigen konnte. Noch bot das Sichtbare nur geringe Aussicht zur Rückkehr dar, viel weniger zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange. Nachdem die Rückkehr wirklich erfolgt, verfloß eine ganze Reihe von Jahren, in denen die Umstände gar keine Hoffnung zur Wiederherstellung der Stadt darboten, statt deren sich die Judäer mit einem offenen Flecken von verhältnißmäßig geringem Umfange begnügen mußten. Was lag näher, als die Meinung, die Verheißung des Herrn sey nur eine bedingte gewesen, sie sey durch die Sünden des Volkes unkräftig gemacht worden? Dieser Meinung beugt der Prophet durch das tröstende וְחָרוּץ vor. Eine andere Anfechtung mußte daraus entspringen, daß doch auch, als diese Verheißung schon in Erfüllung ging, die Umstände des Volkes nichts weniger als glänzend waren. Daraus konnten leicht Zweifel an Gottes Allmacht entstehen, wie wir sie z. B. in den Reden der Gottlosen bei Maleachi so grell hervortreten sehen. Dieser Anfechtung begegnend lieferte das וּבְצוֹק הָעִתִּים den Beweis, daß die angustia temporum nicht ohne Gottes Wissen und Willen statt finde, daß ihm nicht etwa ein Anderer einen Strich durch die Rechnung gemacht, sondern daß er sie vorhergesehen und vorherbestimmt habe.

Den geschichtlichen Commentar zu dem: und in Enge der Zeiten, liefert Neh. 9, 36. 37: „siehe wir sind jetzt Knechte" u. s. w. Ging es doch bei dem Bau der Mauern selbst nicht ohne große Bedrängnisse ab. Ein jeder, der da bauete, hatte nach Neh. 4, 12 sein Schwert an seine Lenden gegürtet.

Vers 26.

Und nach den 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Gesalbter, und nicht ist ihm, und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, des kommenden, und enden wird's in der Fluth, und bis zu Ende ist Krieg, Beschluß der Ruinen.

Und nach den 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Gesalbter.

Da das characteristische Merkmal der 7 Wochen schon im Vorhergehenden angegeben worden, so geht der Prophet jetzt zur weiteren Erläuterung des den מָשִׁיחַ נָגִיד Betreffenden über, dessen Erscheinung er in V. 25 an das Ende der auf die 7 Wochen folgenden 62 Wochen gesetzt hatte.

נִכְרַת ohne weiteren Beisatz, wie es mit einem solchen z. B. in den gar nicht hieher gehörigen häufigen Redensarten נִכְרַת מֵעַמּוֹ, oder מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל u. s. w. vorkommt, bezeichnet eine gewaltsame Todesart. So ist es der stehende Ausdruck für den Untergang der Gottlosen, vgl. z. B. Ps. 37, 9, Prov. 2, 22, welcher, um die Bewirkung durch eine übernatürliche Causalität recht zur Anschauung zu bringen, mit Vorliebe als ein gewaltsamer und plötzlicher geschildert wird. In der von Steudel u. Hofmann mit Unrecht angezogenen St. 1 Kön. 8, 25 wird das, worauf sich die Ausrottung bezieht, näher bezeichnet; wo dieß nicht geschieht, da ist an das zunächst liegende zu denken, und das ist das Leben.

מָשִׁיחַ ist dem ganzen Character der Weissagung gemäß absichtlich unbestimmt gelassen, ohne den auf die Identität mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד hinweisenden Artikel. Dieß konnte um so eher geschehen, da der sorgfältige und uneingenommene Leser diese Bestimmung leicht aus dem Contexte entnehmen konnte. Da

מָשִׁיחַ durch sich selbst auf einen König Israels führte, da diese Bezeichnung durch den folgenden Gegensatz gegen einen Fürsten, den kommenden, noch mehr ins Licht gesetzt wurde, so mußte man schon deshalb an den Messias denken, weil die Weissagung keinen andern König Israels nach dem Exil kennt. Zu Ende der 69 Wochen sollte der מָשִׁיחַ נָגִיד erscheinen. An wen anders nun wohl, als an ihn, konnte gedacht werden, wenn hier in der weiteren Ausführung der gewaltsame Tod eines Gesalbten als nach Verlauf der 7 und der 62 Wochen bevorstehend angekündigt wird? Der Tod des Gesalbten wird in unserem Verse in eine ursachliche Verbindung mit der Verwüstung der Stadt und des Tempels gesetzt, ebenso wie V. 25 sein Erscheinen mit der Ertheilung aller der Segnungen, welche in V. 24 verheißen worden. Wie sollte man nicht erkennen, daß Fluch und Segen, so wie sie in denselben Zeitraum fallen, so auch demselben Urheber angehören, daß der erstere die Folge der hier angekündigten gewaltsamen Tödtung desselben Gesalbten war, der die Fülle des Segens bringen sollte, und denen, die ihn aufnahmen, und sich durch ihn den Bund stärken ließen, wirklich brachte? Und zwar um so mehr, da der gewaltsame Tod des Messias schon vor Daniel von Jesaias C. 53, wo sich V. 8 der ganz entsprechende Ausdruck findet: er ist ausgerissen worden aus dem Lande der Lebendigen, und nach ihm von Sacharja 12, 10 geweissagt worden. Nach der Erfüllung wurde alle Ungewißheit, da zu ihrer Hebung noch die Berechnung der Jahre zu Gebote stand, vollkommen in eine selbstverschuldete verwandelt.

Nach Steudel u. Hofm. soll der Gesalbte hier eine ideale Person seyn: der Gedanke der, die Würde des Gesalbten werde aufhören. Dagegen aber entscheidet nicht bloß, daß von der Ausrottung die Rede ist. Es gab unter Israel kein Amt, was durch den Namen des Gesalbten bezeichnet wurde, und die Salbung war nicht bloß einem Amte eigenthümlich.

Das משיח allein ist hier unverständlich; es erhält seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhange mit משיח נגיד in V. 25. Jedenfalls muß an eine Einzelperson schon nach dem Verhältniß zu diesem gedacht werden. Ein Individuum ist auch der entgegenstehende נגיד הבא. Endlich, diese Auslegung scheitert an dem folg. אין לו.

Und nicht ist ihm.

Die verschiedenen Auslegungen dieser Worte zerfallen in eine doppelte Klasse, solche, bei denen man einen Sinn hineinzubringen sucht, ohne eine Ellipse anzunehmen, und solche, bei denen man sich zur Annahme einer Ellipse versteht. Handeln wir von den ersteren zuerst. Wir stellen ihnen insgesammt die Thesis entgegen: אַיִן hat nie eine andere Bedeutung als die Nichtseyn, und es ist nicht, אַיִן nur die letztere. Es ist daher unmöglich in die Worte ohne Annahme einer Ellipse einen erträglichen Sinn hineinzubringen. 1. Sehr verbreitet ist in der älteren Kirche die Erklärung: et non sibi. Vitringa: Non adeo sui, quam aliorum causa, electorum nimirum et credentium, qui fructu mortis ipsius gavisuri sunt. Sie ist aber schon aus dem einfachen Grunde verwerflich, weil אַיִן nie, weder im früheren, noch im späteren Sprachgebrauche mit לא verwechselt wird, vielmehr sich immer so von ihm unterscheidet, daß לא bloße Negation ist, אַיִן das Seyn negirt. Dieß wird sich bei näherer Betrachtung aller Stellen, welche Gesenius in dem Lehrg. S. 830 und in dem Thes. s. v. für diese Verwechselung des אַיִן mit לא anführt, sogleich ergeben. Exod. 3, 2 וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל darf man an eine Verwechselung des אַיִן und des לא schon wegen des Suff. nicht denken. Denn wie könnte wohl eine bloße Negation ein Suff. haben? אֻכָּל ist nicht Präteritum, sondern Partic. in Pü, mit fehlendem מ, was grade in dieser Conj. am häufigsten fehlt. Jerem. 38, 5: כִּי־אֵין הַמֶּלֶךְ יוּכַל אֶתְכֶם דָּבָר

ist nicht zu erklären: denn nicht vermag der König gegen euch etwas, sondern vielmehr, den Accenten folgend, mit Kimchi, Coccej., Michaelis: non est rex is, qui possit apud vos vel contra vos quidquam, was einen viel stärkeren Sinn gibt, die Ohnmacht des Königes stärker hervorhebt, und auch durch die Wortstellung: denn nicht ist der König derjenige, begünstigt wird, welche einen Gegensatz desjenigen, was ist, andeutet, gegen das, was der Natur der Sache nach seyn sollte. Hiob 35, 15 וְעַתָּה כִּי־אַיִן פָּקַד אַפּוֹ ist nicht zu übers.: „sed nunc cum non animadvertat ira ejus," um so weniger, weil hier der Stat. absol. אַיִן steht, sondern vielmehr: und nun, weil nicht ist, straft sein Zorn, und er kehrt sich nicht an den Stolz sehr; weil nicht ist: kein geduldiges Harren auf ihn, wozu der Redende im vor. Verse ermahnt, was er als die Pflicht Hiobs dargestellt hatte*). Ps. 135, 17 und 1 Sam. 21, 9 wird der schon in אַיִן enthaltene Begriff des Seyns durch יֵשׁ noch stärker hervorgehoben, ganz analog der sonst gewöhnlichen Hebung des Verbalbegriffes dadurch, daß der Infin. absol. desselben Verbi dem tempori finito vorgesetzt wird; אַף אֵין־יֶשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם ist s. v. a. הָיֹה לֹא תִהְיֶה u. s. w.: es ist gar kein Athem in ihrem Munde; וְאִין יֶשׁ־פֹּה תַחַת־יָדְךָ חֲנִית, hast du denn durchaus keinen Speer. Zu diesem für sich allein entscheidenden sprachlichen Grunde kommt dann noch das Unpassende des Sinnes. Denn wer wird wohl zu seinem Besten ausgerottet? Ganz etwas anders wäre es, wenn לוֹ bedeuten könnte: seinetwegen. Denn dann würde der selbst verschuldete und verdiente Tod dem um der Verschuldung Anderer willen übernommenen entgegengesetzt, und man könnte mit Recht Jes. 53 vergleichen,

---

*) Coccej.: homo in examen venit, ut probetur ejus spes et patientia. Quando illa non exstat, invadit ira ejus, qua odit et amolitur peccatum, etiam in iis, quos salvos vult.

wo dieser Gedanke so sehr hervorgehoben wird. 2. Andere erklären: und nichts ist ihm. So Coccej.: discipuli dispergentur — cinget eum coetus malificorum, Gousset: omnia ei desunt. Allein auch die Bed. nichts, so gangbar sie in Wörterb. und Commentaren ist, ist dem אַיִן und dem אֵין nur angedichtet. Es negirt nicht die Quiddität, sondern das Seyn, Wer sich über den in allen Sprachen ausgeprägten Unterschied beider belehren will, wird in Aristoteles Metaphysik Befriedigung finden. Wir wollen auch hier die Stellen, welche zum Erweise jener Bed. gewöhnlich angeführt werden, prüfend durchgehen. Jes. 41, 24 אַתֶּם מֵאַיִן nicht: ihr seyd weniger als nichts, sondern: ihr seyd von dem Nichtseyn, gehöret dem Gebiete dess. an, 40, 17 nicht: alle Völker sind wie Nichts, sondern: sie sind wie Nichtseyn, wie nichtexistirend vor ihm. Ps. 39, 6: mein Leben ist wie Nichtseyn vor dir. Hagg. 2, 3 in Bezug auf den neuen, gegen den vorigen ganz winzigen Tempel: הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם. Weit richtiger, wie die neueren Ausll., schon Hieronymus: „non talis est ista, quae cernitur, ut quodam modo non esse videatur?" Ist er nicht, als wäre er nicht? Exod. 22, 2: „Er solls erstatten (der Dieb das Gestohlene); אִם אֵין לוֹ, so wird er verkauft zum Ersatze des Gestohlenen." Hier ist das zu Ergänzende aus dem Contexte ganz klar. Wenn nicht ist ihm, dasjenige, woraus er erstatten kann. 2 Chron. 5, 10 אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי הַלֻּחוֹת. Das אֵין בָּאָרוֹן könnte hier allein stehend ebenso wenig heißen: es war nichts in der Kiste, als das לֹא הָיָה. Die Ellipse, das etwas anderes, wird durch den Gegensatz gegeben. Grade so 2 Kön. 17, 18: לֹא נִשְׁאַר רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ. Mit demselben Rechte, wie aus der vorherg. für אֵין, könnte man aus dieser für לֹא die Bed. nichts erschließen. Ps. 19, 7 ist אֵין נִסְתָּר offenbar nicht mit Gesenius zu erklären: es ist nichts verborgen; sondern es existirt nicht ein Verborgenes. Exod. 8, 6: אֵין כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ

erklärt Gesenius: nihil est sicut Jehova deus noster. Allein, das bei dem: es ist nicht wie der Herr unser Gott, zu Ergänzende, wird hinreichend durch den Gegensatz bestimmt. Das nichts ist nicht einmal passend, da der Gott Israel speciell mit den Göttern der anderen Nationen verglichen werden soll, vgl. 9, 14. — אֵין bedeutet demnach ebenso wenig je nichts, wie יֵשׁ je etwas. Wem fiele es wohl ein, zu behaupten, das Arab. ليس bedeute zur Abwechselung auch wohl, es ist nichts? Wer würde sich mit der Bemerkung hervorwagen, wir Deutschen setzten nicht selten, seyn und nicht seyn f. etwas und nichts. 3. Andere, wie L'Empereur ad Jacchiad. p. 191, früher Hitzig, erklären: und keiner ist ihm. Allein אֵין dient zur Umschreibung des nemo, nullus nur dann, wenn die Person nachher genannt wird, z. B. es ist nicht ein aufschreckender, אֵין מַחֲרִיד. Daraus folgt gar nicht, daß אֵין heißen könne, es ist keiner. Das einer liegt ja hier in מַחֲרִיד. So alle Beispiele bei Gesenius. 1 Sam. 9, 4: sie gingen durch das Land Schaalim וָאַיִן und nicht seyn, nicht etwa keiner war. Das Subject, die Eselinnen, wird durch eine Breviloquenz ausgelassen, grade so, wie in dem vorhergehenden und folgenden וְלֹא מָצָאוּ das Object. Dieß geht aber natürlich nur dann an, wenn wie dort, das Subject oder das Object schon vorher bezeichnet worden — was sie nicht fanden, konnte nichts anders seyn, als was der Verf. im Vorherg. als Gegenstand ihres Suchens bezeichnet hatte, die Eselinnen, — und leidet daher auf unsere Stelle keine Anwendung. Hätte der Pr. den bei dieser Erklärung angenommenen Sinn ausdrücken wollen, so würde er nach אֵין das אֶחָד gesetzt haben, grade wie 10, 21. וְאֵין אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי. 4. Ch. B. Michaelis, Hoftmann u. Hävernick erklären: non erit sibi, non amplius inter viventes reperietur. Allein אֵין schließt nie die Person ein; es heißt nicht: er ist nicht, sondern: es ist nicht. Sollte dieser Sinn zuläßig seyn, so müßte statt אֵין nothwendig, wie an den

Stellen, welche als parallel angeführt werden, wie Gen. 5, 24 אֵינֶנּוּ stehen. Dazu kommt noch, daß der die Beziehung einer Handlung oder eines Leidens auf das Subject anzeigende Pronominaldativ nur da passend ist, wo die Rede einen vorwiegend subjectiven Character hat, vgl. z. B. Ez. 37, 11, nicht aber hier, wo alles in starrer Objectivität hingestellt wird. 5. Nach Hitzig soll אֵין לוֹ ohne weiteres stehen für: er ist nicht. Wozu die Verlegenheit nicht treiben kann!

Es steht also fest, daß unsere Worte nicht in sich abgeschlossen sind, und daß sie nothwendig einer Ergänzung bedürfen. Dieß sahen auch alle alten Uebersetzer ohne Ausnahme ein. Bei keinem findet sich eine von den angeführten falschen Auffassungen des אֵין. Sie unterscheiden sich nur darin von einander, daß sie entweder wie Aquila: ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ, und Symm.: ἐκκοπήσεται Χριστὸς καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ und der Syrer die Unbestimmtheit des Grundtextes nachahmen, oder, wie die LXX. und die Vulg., das zu Ergänzende in die Uebersetzung aufnehmen.

Es versteht sich nun aber von selbst, daß das zu Ergänzende nur aus dem unmittelbar Vorhergehenden entnommen werden darf, und daß alle Auslegungen, welche dieß nicht thun, als der reinen Willkür angehörig, gar nicht zur Concurrenz zugelassen werden können. Am weitesten hat sich in dieser Beziehung Bertholdt verirrt, durch seine Erklärung: er wird keinen Nachfolger haben aus seinem Geschlechte. Zu beklagen wäre wahrlich das Loos derer, welche sich mit der Auslegung von Schriften beschäftigten, die solche Willkürlichkeiten enthielten. Ihr Geschäft würde ein bloßes Herumrathen sein, was nie gewiß werden könnte, ob es das Richtige getroffen*). Erträglicher ist noch die Erklärung

*) Nicht viel besser ist die Erkl. von Ewald: Und nicht ist ihm, nämlich ein Sohn und Erbe. Ferner die Erkl. von Rösch: und er wird nicht vorhanden oder zugegen seyn, der ihm, einer seiner Angehörigen.

zahlreicher Ausll.: es ist ihm kein Helfer, weil das nach ihr zu Ergänzende viel weiteren Umfanges, und daher von dem Rathenden leichter zu treffen ist. Und aus anderem Grunde die Erklärung mehrerer nach dem Vorgange der LXX.: judicium non erit ei, i. e. crimen quod judicium promeruit, weil doch ein Schatten und eine Ahndung des Ergänzten in dem ausgerottet werden liegt, was nicht selten als Bezeichnung der Strafe der Missethäter vorkommt.

Suchen wir das Fehlende aus dem Vorhergehenden zu ergänzen*), so kann dieß nichts anders seyn, als dasjenige, was der Gesalbte als solcher hat. So wie das: „er wird ausgerottet werden" die Vernichtung seiner persönlichen Existenz, so muß das: „und nicht ist ihm" die Vernichtung seines Besitzthumes, und zwar nicht etwa eines zufälligen, sondern desjenigen, was sein wesentliches Merkmal bildet, bezeichnen. Was dieß bei einem Gesalbten, einem Fürsten sey, kann nicht zweifelhaft seyn. 1 Sam. 10, 1 sagt Samuel zu Saul: „der Herr hat dich gesalbt über sein Erbtheil zum Fürsten." Das characteristische Merkmal eines

---

*) In einer unzulässigen Weise hat dieß Lengerke versucht, der Bertholdts Sinn auf einem anderen Wege zu gewinnen trachtet: Und nicht ist vorhanden (ein Gesalbter), der ihm angehört. משיח würde nur dann aus dem Vorigen herübergenommen werden dürfen, wenn derselbe Gesalbte gemeint wäre. Nach L. aber wäre der Sinn: und nicht vorhanden ein anderer Gesalbter. Die Ergänzung des אשר vor לו wird nicht als zulässig angesehen werden können. Die Weglassung des אשר findet nur da statt, wo der Sinn deutlich ist. Hier wird jeder zunächst לו unmittelbar mit אין verbinden. Auch das אשר לו aber könnte nicht in dem bezeichneten Sinne stehen. Es wäre viel zu vag, um den Sinn auszudrücken: der zu seiner Familie gehört. An Lengerke schließt Maurer sich an, nur mit dem Unterschiede, daß er nicht אשר ergänzen will: Und nicht ist ein (Gesalbter) ihm, soll heißen: neque habebit imperii successorem et haeredem legitimum. Auf eine unzulässige Weise entnahm auch Steudel die Ergänzung aus dem Vorherg.: und nicht ist (ein Gesalbter) ihm, dem Volke. Das Suff. soll sich auf עם in V. 24 beziehen!

Gesalbten war also das, Fürst über Gottes Erbtheil, über Israel zu seyn. Dieses Merkmal schwand, die Herrschaft des Gesalbten über sein Volk wurde zerstört, als er durch die Schuld des letzteren gewaltsam getödtet worden*). Dem Sinne nach vollkommen richtig übersetzt also schon die Vulg.: „et non erit ejus populus, qui eum negaturus est." Und Jahn irrte nur darin, daß er, was natürlich nicht angeht, עם, Volk, gradezu ergänzen will. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung wird durch das Folgende bestätigt. Der negativen Folge der Ausrottung des Messias, dem Aufhören seiner Herrschaft über das Bundesvolk schließt sich vortrefflich an die positive, die Verwüstung von Stadt und Heiligthum durch Volk eines Fürsten, des kommenden, grade so wie bei Sacharja, C. 11, nachdem der Messias, durch die Widerspenstigkeit des Volkes an der Führung seines Hirtenamtes gehindert dasselbe aufgegeben, und seine Hirtenstäbe zerbrochen hat, die arme Heerde nun rettungslos allem Elende preisgegeben, und das ganze Land von Feinden überfluthet wird, die bisher nur durch die unsichtbare Kraft des guten Hirten und Königs zurückgehalten worden. — Das: und nicht ist ihm, verhält sich ebenso zu dem: ein Gesalbter wird ausgerottet, wie in Joh. 8, 21 (vgl. 7, 34), das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε zu dem ἐγὼ ὑπάγω. — Wieseler hat gegen die gegebene Erklärung eingewandt: „Diese Erklärung ist nicht einmal wahr. Denn verstehen wir eine irdische Herrschaft, so hat die Jesus, des Zimmermanns Sohn, nie besessen, verstehen wir aber eine geistige, so hat er diese nach dem Zeugnisse des N. T. grade durch seinen Tod erworben." Es ist aber klar: die ganze Wahr-

---

*) Hofmann denkt an „Alles, was dem משיח angehört, ein Volk, Tempel, Gottesdienst des Volkes, welchem er dient." Allein hier ist, wie gezeigt wurde, von dem משיח נגיד, von dem fürstlichen Gesalbten die Rede, und dessen נחלה ist nur das Volk, Israel.

heit der Weissagung des A. T. geht zu Grunde, wenn in Jesus nicht der legitime König der Juden erkannt wird. Nach Wiesselers Ansicht hätte Nathanael ganz fehlgegriffen, wenn er nach Joh. 1, 50 zu Christo sprach: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Warum legt dann aber Johannes ein so ganz besonderes Gewicht darauf, daß Jesus durch die Ueberschrift am Kreuze als ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων bezeichnet wird? Warum erzählt er so geflissentlich, daß Pilatus nicht zur Aenderung der Ueberschrift zu bewegen war? Gewiß im Geiste des Johannes sagt Lampe: Certe hic intercessit divina providentia, quae uti olim os Bileami et Cajaphae, ita manum Pilati direxit. Credimus pie, Pilatum hunc titulum singulari quodam dei instinctu scripsisse. Und Bengel zu C. 19, 22: Pilatus suae auctoritati consulere cogitavit: divinae auctoritati subserviit. Doch wir haben ein keine Exception zulassendes factisches Zeugniß Christi selbst dafür, daß er der König der Juden ist oder vielmehr bis zu seinem Kreuzestode war, in Folge dessen die Söhne des Reiches ausgeworfen wurden, ein factisches Zeugniß dafür, daß Pilatus in Joh. 19, 15 mit Recht die Juden fragte: τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; daß nicht ohne Grund die Soldaten Christo eine Krone aus Dornen flochten und ihm ein purpurn Gewand anlegte und zu ihm sprachen: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, 19, 3. Diese factische Erklärung Christi liegt in seinem Einzuge in Jerusalem, Matth. 21, 1—11, dem die Weissagung zu Grunde liegt: saget der Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir. — Das: und nicht ist ihm, trat ins Leben, als die Juden die verhängnißvollen Worte sprachen: ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν, und: οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. Da gab ihr König, von dem sie sich feierlich losgesagt hatten, sie auf, und sie wurden dem Kaiser überliefert, dem sie sich selbst zugesprochen.

Und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, des kommenden.

Mehrere, wie J. D. Michaelis, Jahn, Blomstrand haben angenommen, daß unter נָגִיד hier derselbe zu verstehen sey, welcher früher מָשִׁיחַ נָגִיד und מָשִׁיחַ genannt worden, mit Berufung darauf, daß die Zerstörung Jerusalems im N. T. mehrfach Christo beigelegt werde. Allein daß diese Annahme unstatthaft ist, daß durch נָגִיד vielmehr ein heidnischer Fürst, wie der Erfolg zeigte, ein Römischer, und durch „Volk," nicht etwa: das Volk, sein Heer bezeichnet wird, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Schon das bloße נָגִיד, während der Messias durch מָשִׁיחַ נָגִיד und durch מָשִׁיחַ bezeichnet worden, führt auf einen Gegensatz, und läßt nur an einen nichttheokratischen Regenten denken. 2. Dieser Gegensatz wird aber so deutlich wie möglich durch das נגיד hinzugefügte הַבָּא ausgedrückt, was grade so dazu dient, diesen נגיד näher zu bezeichnen, als einen von außen her Kommenden, nichttheokratischen Regenten, wie משיח zur näheren Bezeichnung des früheren. Diese Bestimmung des הבא, eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz auszudrücken, wird schon durch sein grammatisches Verhältniß zu נגיד dargethan, so wie auch bei dem Messias schon die grammatische Verbindung der beiden Nomina משיח und נגיד, das Voranstellen des ersteren, was nachher allein gebraucht wird, die Absicht, eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz auszudrücken, deutlich ausdrückt. Man darf das נגיד הבא nicht übersetzen: eines kommenden Fürsten; das Richtige ist vielmehr: eines Fürsten, des kommenden. הבא als Adject. mit נגיד zu verbinden, verbietet der Artikel. So wie die Regel, daß ein durch den Artikel bestimmtes Nomen kein unbestimmtes Adjectivum bei sich haben kann, ohne Ausnahme ist, so auch die, daß kein unbestimmtes Nomen mit einem bestimmten Adjectivo verbunden seyn darf.

Das: ein Fürst, der kommende, s. v. a. der', welcher kommt, Ew. §. 325a., weist demnach hin auf einen andern Fürsten, der bisher schon da gewesen ist, auf einen einheimischen König, als welcher im Vorherg. der Messias genannt worden war. בוא ist bei Daniel der stehende, namentlich in C. 11 (vgl. z. B. V. 13. 16. 21. 40. 41) beständig wiederkehrende Ausdruck für das Ziehen aus dem Mutterlande in ein fremdes überhaupt, und speciell für die Züge erobernder Könige in fremde Länder. Von dem in das heil. Land einbrechenden auswärtigen Feinde steht בוא gleich im ersten V. des Buches Daniel. Von besonderer Bedeutung ist noch Jerem. 36, 29: Kommen wird der König von Babel, und er verdirbt dieses Land und macht schwinden daraus Menschen und Vieh, eine Parallelst., die nach der gegebenen Erkl. mit der unsrigen auffallend übereinstimmt: dort wie hier בוא in Verbindung mit השחית; dem Könige von Babel dort entspricht der נגיד hier. — Gegen die Annahme Blomstr. u. A. הבא bezeichne den Fürsten als einen zukünftigen, entscheidet, daß von der Zukunft das V. בוא bei Daniel nie vorkommt; daß kommende Tage wohl f. zukünftige gesetzt werden könne, nicht aber ohne weiteres ein kommender Fürst für ein zukünftig erscheinender; daß das Prädicat alsdann ein nichtssagendes wäre, da in der Weissagung eben Alles zukünftig ist und speciell in unserm Anschnitte Alles auf die Zukunft geht. — Für die Beziehung auf Christum führt Blomst. besonders Matth. 22, 7 an: *ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος ὠργίσθη καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσε τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησε.* Es wird sich allerdings nicht läugnen lassen, daß ein inniger Zusammenhang stattfindet zwischen dieser Stelle und der unsrigen, aber dieser bleibt auch bei unserer Auffassung, da nach dem ganzen Zusammenhang der fremde Fürst nur als das Organ des Gesalbten betrachtet werden kann. Die neutest. Bezeichnung Christi als *ὁ ἐρχόμενος* aber,

auf die sich Bl. noch beruft, ist nicht aus u. St. entnommen, sondern, wie wir später darthun werden, aus Mal. 3, 1.

Mehrere Ausleger ziehen הַבָּא nicht zu נָגִיד, sondern zu עַם, Volk eines Fürsten, das kommende. Diese Erkl. wird aber dadurch zurückgewiesen, daß הַבָּא die deutliche Bestimmung hat, die Person eines gewissen Fürsten von der eines andern zu unterscheiden. Bei dem Volke würde eine solche Unterscheidung, deren Beabsichtigung aus dem Artikel in הַבָּא hervorgeht, ganz unstatthaft seyn, da ja in der ganzen Weissagung von einem einheimischen Kriegesheere — das Fehlen des Artikels zeigt, daß עַם die Bedeutung Leute, nach dem Zusammenhange, Kriegsvolk hat — gar nicht die Rede ist.

Und enden wird's in der Fluth.

Diese Worte weisen hin auf die mächtige Gewalt des נגיד הבא und treten jeder abschwächenden Auffassung des ישחית entgegen. Der Einbruch des fremden Fürsten stellt sich als eine Ueberfluthung dar, und die Verstörung ist eine solche, welche Stadt und Tempel völlig ein Ende macht.

Daß קצו nur ein Ende bedeuten kann, das Jemand erleidet, zeigt 11, 45. Es fragt sich, worauf das Suff. zu beziehen sey. Die Antimessianischen Ausll. meinen, auf den heidnischen Fürsten. Allein diese Annahme hat den ganzen Context gegen sich, da im Folg. die Schilderung der Verwüstungen fortgesetzt wird, welche von diesem selben Fürsten, dessen Untergang hier angekündigt werden soll, ausgehen, da das folg. קֵץ, was auf קִצּוֹ in deutlicher Beziehung steht, sich auf das Bundesvolk und auf das heilige Land bezieht, von einem Untergange des Eroberers aber sich im Folgenden auch nicht die geringste Spur findet, so daß auf ihn bezogen, die Worte wie in den Text hineingeregnet seyn würden.

Die Messianischen Ausl. stimmen darin überein, daß das

Suff. sich auf dasjenige beziehen muß, dessen Verheerung und gänzliche Verwüstung im Vorhergehenden und Folgenden verkündet wird. Auch diese weichen aber in der grammatischen Auffassung von einander ab. Mehrere, wie Geier, beziehen das Suff. auf Stadt und Tempel, wo man aber vielmehr den Plural erwarten sollte. Andere, wie Sostmann, blos auf den Tempel, wo man aber nicht absieht, warum nur dieser allein hervorgehoben wird, da im Vorhergehenden und im unmittelbar Folgenden von Stadt und Tempel zugleich die Rede ist. Das Richtige sahen schon Vitringa und Ch. B. Michaelis: et finis ejus rei*),

Einen sicheren Anhalt für die Erkl. des בַּשֶּׁטֶף geben folgende Bemerkungen. 1. Verbum und Nomen kommen im Buche Daniel nie anders vor als von kriegerischer Ueberfluthung, in Anknüpfung an Jes. 8, 8. So in C. 11, 22: „Und die Arme der Ueberschwemmung," die Aegyptischen Heere, die früher anderen so vielen Schaden gebracht haben, „werden überschwemmt werden von ihm aus und zerbrochen," dann in C. 11, 10. 26. 40. 2. Diese allein gesicherte Bed. darf hier um so weniger verlassen werden, da die Ueberfluthung hier offenbar mit dem Kommen im Vor., dem feindlichen Einbruch in das heilige

*) Beispiele einer ähnlichen Beziehung des Suff. nicht weniger wie des Pron. sep. vgl. z. B. das הִיא in Bezug auf einen ganzen vorhergehenden Satz Sach. 11, 11, Jerem. 32, 6 — 8. — nicht auf ein bestimmtes vorhergehendes Nomen, sondern auf die Sache selbst, sind nicht selten, z. B. Ez. 18, 26: wenn der Gerechte zurückkehrt von seiner Gerechtigkeit und thut Unrecht, und stirbt עֲלֵיהֶם, deshalb, nämlich weil er die Gerechtigkeit verlassen, und Ungerechtigkeit begangen hat. Jes. 64, 4: Siehe, du hast gezürnt und da sind wir sündig geworden; בָּהֶם עוֹלָם, in ihnen, der Sünde und dem Zorne, sind wir nun schon eine Ewigkeit. Prov. 14, 13: אַחֲרִיתָהּ finis ejus rei, nämlich wenn jemand lacht. In Ps. 81 heißt es V. 6: zum Zeugniß in Joseph hat er es, das im Vorherg. empfohlene lobende und dankende Begehen seiner Feste, gesetzt, שָׂמוֹ.

Land correspondirt. 3. Auf הבא weist noch bestimmt der Artikel in בשטף zurück. Dieß ist wenigstens die einfachste und sich zunächst darbietende Auffassung. Nur in anderem Zusammenhange könnte der Art. generisch stehen. Durch diese Bemerkungen werden eine Reihe unrichtiger Erkl. von vornherein ausgeschlossen. So die von Hofmannn und Wieseler, welche meinen, שטף bezeichne hier ein „göttliches Zorngericht," für welche Auffassung auch sonst keine entsprechende Parallelst. angeführt werden können; die Erkl. von Rosenm., Rödiger u. A.: in Ueberschwemmung sey s. v. a. plötzlich; von Steudel u. Maurer: vi quadam ineluctabili oppressus u. s. w.

Jetzt zeigt es sich noch mehr, wie unzulässig die Beziehung unserer Worte auf den heidnischen Fürsten, und speciell, wie die neueren Ausl. annehmen, auf Antiochus Epiphanes ist. Denn fand dieser etwa bei derselben Expedition, bei der er Stadt und Tempel verwüstete, sein Ende? Es findet hier ein Gegensatz statt gegen die Bedrängung durch Antiochus Epiphanes. Von dieser weissagt der Prophet nie, ohne zugleich ihr Ende zu verkündigen. C. 11, 36 heißt es von ihm: „und er ist glücklich bis der Zorn vollendet ist." Diese Bedrängung dagegen ist nicht עַד־עֵת (11, 25); sie erreicht ihr Ende erst mit dem Ende ihres Gegenstandes. Dieß wird hier ausdrücklich gesagt, und erhellt auch daraus, daß die Weissagung mit der Drohung des gänzlichen Unterganges von Stadt und Tempel schließt, eine bloße partielle Verwüstung schon durch den Ausdruck selbst ausschließend, und von einer Wiederherstellung nicht die geringste Andeutung enthaltend.

Und bis zu Ende ist Krieg, Beschluß der Ruinen.

Mehrere verbinden diese Worte zu einem Satze: und bis zu Ende des Krieges ist Beschluß der Wüsten. Wir ziehen aber die in der Uebersetzung ausgedrückte Auffassung vor, weil die

deutliche Beziehung des קֵץ auf das vorhergehende קִצּוֹ eher an das Ende der ganzen Sache denken läßt, weil מִלְחָמָה keinen Artikel hat, wie man ihn erwarten müßte, wenn von dem bestimmten, im Vorhergehenden erwähnten Kriege die Rede wäre, grade so wie שֶׁטֶף ihn hat, weil es die bestimmte, im Vorigen angekündigte Fluth bezeichnet, und dann auch, weil der Beschluß der Ruinen in dem Ende des Krieges nicht sowohl seinen Zielpunct, als seinen Ausgangspunct hatte, eine Schwierigkeit, der diese Ausleger nur durch die unzulässige Erklärung des שֹׁמֵמוֹת durch Verwüstungen entgehen. Der Sinn ist: der Krieg und der Beschluß der Wüsten werde erst mit dem Ende des Objectes sein Ende nehmen. Es handle sich hier nicht etwa um eine vorübergehende feindliche Bedrängung, wie sie z. B. zur Zeit des Antiochus Epiphanes statt fand, sondern um eine solche, die der Stadt und dem Tempel den gänzlichen Untergang bringen werde.

נֶחֱרֶצֶת kann der Form nach Stat. absol. seyn, wie נִכְחֶדֶת Sach. 11, 9. Allein da es sonst immer, wo es im Stat. absol. steht, die Form נֶחֱרָצָה hat, vgl. Jes. 10, 23. 28, 22, da diese Form nicht nur C. 11, 36, sondern auch in unserer Weissagung selbst V. 27 vorkommt, da dieß Participium in Niphal immer die Geltung eines Substantives hat, die abgeschnittene, Sentenz nämlich, sententia peremtoria, wahrscheinlich eine aus der gerichtlichen Sprache entnommene Bezeichnung eines feststehenden, unwiderruflichen Endurtheils (vgl. zu V. 27), so faßt man es am besten mit dem Syrer als Stat constr.

שֹׁמֵמוֹת kann schon seiner Ableitung nach als Part. von dem intransitiven שֹׁמֵם (vgl. dar. zu V. 27) nichts anderes bedeuten als: verwüstete Oerter, Ruinen, unmöglich Verwüstungen, im act. Sinne. Dieß bestätigt sich auch aus dem Sprachgebrauche. Es kommt also in unserem Capitel selbst V. 18 vor: siehe unser Verwüstetes, שֹׁמְמֹתֵינוּ. Bei Ez. 36, 4 wird es

als Object. mit חֳרָבוֹת verbunden, und bei Jes. 61, 4 steht es zweimal mit ihm im Parallelismus. Nie nimmt es auch nur scheinbar die Natur eines Abstracti an. Der Beschluß der Ruinen ist der Beschluß, dem die Ruinen in sofern angehören, als sie durch ihn hervorgerufen werden.

Merkwürdig ist die Beziehung, in welcher diese letzten Worte auf den Schluß von V. 25 stehen, eine Beziehung, welche durch den Gebrauch des Verbi חָרַץ an beiden Stellen angedeutet wird. Durch Gottes unwiderruflichen Beschluß wird die nun in Trümmern liegende Stadt wieder aufgebaut, durch einen ebenso unwiderruflichen Beschluß wird sie dereinst wieder in Trümmer versinken.

Vers 27.

Und es (er) wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche, und die Mitte der Woche wird aufheben Opfer und Speisopfer, und über die Gräuelspitze kommt der Verwüster, und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten.

Und es (er) wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche.

Mehrere nehmen als Subject zu הִגְבִּיר den heidnischen Fürsten an. Dagegen entscheidet aber, abgesehen vom Inhalte, daß der נגיד הבא nicht unmittelbar vorher erwähnt wird, und daß er in V. 26 nur in untergeordneter Stellung „und auch dort nicht als Subject eines Satzes" (Hitz.) vorkommt. Nach A. ist das Subject die Woche, Theodotion: *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία*, und es findet hier die so häu-

fige Darstellung statt, wonach dem Orte oder der Zeit dasjenige als Handlung beigelegt wird, was in ihnen geschieht, vgl. in Bezug auf den ersteren z. B. Ps. 65, 14: „die Hügel jubeln, die Thäler frohlocken." In Bezug auf die letztere Mal. 3, 19: „es verbrennt sie der folgende Tag." Hiob 3, 3: „Die Nacht, welche sprach: es ist empfangen ein Mann." V. 10, wo die Nacht verflucht wird, daß sie nicht die Thüren des Leibes verschlossen. Prov. 27, 10. Reiche Beispiele aus Arabischen Schrift- schriftstellern, bei Schultens S. 41; aus anderen Sprachen, bei Gronov, observv. 1, 1 C. 2. Nach A. endlich ist der Gesalbte Subject. Daß diesem die hier bezeichnete Handlung angehört, darüber kann nach dem Vorherg. kein Zweifel seyn. Daß seiner nicht in dem unmittelbar vorhergehenden gedacht wird, ist nicht von entscheidender Bedeutung. Es gilt hier vollkommen, was Maurer mit Unrecht in Bezug auf Antiochus bemerkt: Nec si longius abesset, id ullum faceret momentum, cum Antiochus epochae primas partes agat. Der Gesalbte ist in dem ganzen Abschn. die Hauptperson, sein Werkzeug ist auch der kommende Fürst in V 26. Der Gesalbte erscheint als der Mittelpunct der ganzen Führung Gottes, der Spender aller Segnungen in V. 24. Ebenso als derjenige, dessen Tod die Verwerfung des Volkes herbeiführen werde (der folgende Satz hier) in V. 26. An diesen V. schließt sich der unsrige als weitere Ausführung an. Zuerst gibt er weitere Aufklärung in Bezug auf den Gesalbten, dann kommt er auf den נגיד הבא zurück. Dafür aber, daß der Gesalbte Subject ist, scheint die Grundst. Jes. 53, 11 zu sprechen: „durch sein Erkenntniß wird der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen," auf die auch in den beiden St. 11, 33. 12, 3 angespielt wird, vgl. Th. 2 S. 343. Dann ist auch Jes. 42, 6 zu vgl., wo Christus als der persönliche und leibhaftige Bund des Volkes bezeichnet wird.

Einige Ausleger behaupten, die Eine Woche sey mit den

vorhergehenden 69 nicht also zu verbinden, als ob sie unmittelbar an sie angrenze, es sey nur von irgend einer die Rede, welche nicht gar zu weit von den übrigen 69 entfernt sey. Diese eine Woche sey die, an deren Ende die Zerstörung von Jerusalem falle. Allein man sieht dieser Annahme gleich an, daß sie nicht aus unbefangener Erforschung des Textes, sondern aus irgend einer durch die Vergleichung der Weissagung und Erfüllung erzeugten Verlegenheit hervorgegangen ist. Schon Vitringa stellt in der hypotyposis historiae et chronol. sacrae unter den leitenden Grundsätzen für die Auslegung unserer Weissagung auch den auf (S. 104): „Tempus illud LXX hebdomadarum, s. 490 annorum, praenuntiari tanquam quod continua et non interrupta serie decursurum esset ab initio usque ad terminum sive complementum suum, tam respectu totius hujus temporis LXX hebdomadarum, quam respectu partium, in quas hae hebd. dividuntur, hebd. 7, 62 et unius hebdomadae." Was kann wohl klarer seyn, als dieser Satz? Genau 70 Wochen sollen im Ganzen verfließen; wie kann man nun eine Zwischenzeit zwischen den 69 und der einen annehmen, welche doch offenbar zusammen diese 70 bilden? Was aber noch speciell diese Annahme zurückweist, ist, daß sie das characteristische Merkmal dieser letzten Woche, die Bundstärkung, in der von ihr angenommenen nicht nachzuweisen vermag. Denn wo wären wohl in der Zeit des Römischen Krieges die mächtigen Erweisungen der Gnade, welche für das Volk des Herrn so bundstärkend gewesen, daß es schicklich war, die in die wirkliche 70. Woche fallenden, mit dieser selbst mit Stillschweigen übergehend, nur sie hervorzuheben? Gerne würde man sich von diesem Grunde dadurch befreien, daß man die Eine Woche, welcher die Bundstärkung angehört, die wirkliche 70ste seyn ließe, und nur die folgende halbe Woche als außerhalb des Cyclus der 70 liegend, und die Zeit des Jüdischen Krieges umfassend, nähme. Aber

hier tritt ein Hinderniß ein, der Artikel in הַשָּׁבוּעַ, welcher nicht erlaubt, an die Hälfte einer Woche überhaupt, sondern nur an die Hälfte der bestimmten, so eben genannten Woche zu denken.

Was diese falsche Auffassung veranlaßt hat, ist die Meinung, die Zerstörung Jerusalems durch die Römer müsse nothwendig in den Kreis der chronologischen Bestimmungen unserer Weissagung gezogen werden, eine Meinung, welche schon den scharfsinnigen Scaliger zu den gezwungensten Annahmen verleitete, während Vitringa l. c. den gesunden Canon aufstellt: „Terminari has hebdomadas in triennio illo, quod mortem Jesu Christi proxime excepit, quae nimirum Jesu Christi mors incidere debuit in medium hebdomadae ultimae, post 7 et 62 hebd. jam elapsas.“ Daß jene Meinung alles Grundes entbehrt, werden wir bei der Erklärung des: „die Mitte der Woche wird aufheben Schlachtopfer und Speisopfer“ sehen.

Daß הִגְבִּיר die Bedeutung stark machen, stärken, hat, und daß man ihm nicht mit Bertholdt u. Hitzig andere beilegen dürfe, erhellt aus der Ableitung, dem Gebrauche des Piel, z. B. Sach. 10, 6. 12, und des Hiph. an der einzigen Stelle, wo es außerdem vorkommt, Ps. 12, 5.

Unter dem Bunde verstehen mehrere den schon früher bestehenden Bund, Andere dagegen den durch den Gesalbten zu gründenden neuen Bund, vgl. Jerem. 31, 31. Für die letztere Auffassung darf man sich nicht auf das Fehlen des Artikels berufen. Denn ברית kommt auch sonst in uns. Buche ohne Art. von dem Bunde des A. T. vor, 11, 28. 30. 32, ebenso wie קדש ohne Art. in C. 8, 13. das Heiligthum bezeichnet. (Das Fehlen des Art. erklärt sich daraus, daß Bund und Heiligthum zum Nom. propr. werden.) Jedenfalls, mag nun hier von der Stärkung des bereits bestehenden Bundes die Rede seyn oder von der Gründung eines neuen (in dem letzteren Falle würde einen Bund stark machen, stehen für: einen starken Bund schließen)

findet ein Gegensatz statt gegen die Qualität des bisherigen Bundes, der, weil nicht durch so herrliche Erweisungen der göttlichen Gnade befestigt, wie sie jetzt eintreten, im Verhältniß zu dem jetzt zu schließenden, auf der Vergebung der Sünden, der Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und der Salbung eines Allerheiligsten beruhenden, als ein schwacher betrachtet werden muß. Uebrigens kommt בְּרִית in dem ganzen Buche außer C. 11, 22*) nur von dem Bunde Gottes mit Israel vor, was allein schon bedenklich machen sollte gegen die aus so vielen Gründen verwerfliche Erklärung von einem Bündnisse, welches Antiochus Epiphanes mit abtrünnigen Mitgliedern des Bundesvolkes geschlossen.

Der inhaltschwere Ausdruck: den Bund stärken, faßt die Ertheilung aller der Güter zusammen, welche der Pr. in V. 24 verheißen hatte.

Der Art. in לָרַבִּים kann generisch stehen, die Vielen im Gegensatze gegen die Wenigen, vgl. Matth. 24, 12. Die Vielen sind von anderm Standpuncte aus betrachtet wenige. Die Ankündigung des Verderbens für die Masse des Volkes ist vorangegangen und folgt nach. Es ist aber tröstlich, daß das Heil, wenn auch nicht dem Volke im Ganzen, doch immer noch Vielen zu Theil wird.

Daß das לרבים anspielt auf Jes. 53, 11, wo das rechtfertigen dem Bund stärken hier entspricht, kann um so weniger zweifelhaft seyn, wenn 11, 33. 12, 3 hinzugenommen werden.

Daß hier, wie in V. 24, nur von demjenigen die Rede ist, was der Messias den Gläubigen aus den Juden gewähren soll, erklärt sich leicht aus der Veranlassung der Weissagung.

---

*) Der Bundesfürst dort kann nur der verbündete Fürst seyn, vgl. בעל ברית Gen. 14, 13. In 11, 32 dagegen wird die Beziehung auf den Bund Gottes mit Israel mit Recht von Hitzig gegen Hävernick festgehalten: „Im ganzen Buche, die St. 11, 32 nicht ausgenommen, kommt ברית nur von dem Bunde Gottes mit Israel vor."

Daniel wurde durch die Besorgniß, daß der Herr Israel um seiner Sünde willen ganz verstoßen werde, zur Fürbitte angetrieben. Was war daher natürlicher, als daß die göttliche Antwort nur dasjenige in sich faßte, was geeignet war, diese Besorgniß zu zerstreuen?

Wir theilen noch die treffliche Umschreibung mit, welche Vitringa, obss. T. II. p. 258, von unseren Worten gibt: habebit tamen deus interea rationem electorum bene multorum, κατ' ἐκλογὴν χάριτος servandorum, quibus a Christo et apostolis ejus foedus divinae gratiae exponetur, illustribus tam miraculis, quam donis spir. sancti inter illos confirmandum et obsignandum, per 7 potissimum annos, ducendos a tempore, quo dominus munus suum publicum inter Judaeos auspicatus fuerit.

Und die Mitte der Woche wird (in der Mitte der W. wird er) aufhören machen Schlachtopfer u. Speisopfer.

חצי heißt Hälfte und Mitte. Niemand kann die letztere Bedeutung in Zweifel ziehen, vgl. z. B. חצי הלילה, die Mitte der Nacht, Ex. 12, 29, חצי ימי, die Mitte meiner Tage, Ps. 102, 25, חצי השמים, die Mitte des Himmels, Jos. 10, 13. Daß sie hier statt finden muß, erhellt daraus, daß wenn von der Hälfte der Woche die Rede wäre, nothwendig gesagt seyn müßte, welche Hälfte gemeint wäre.

Wenn der Gesalbte Subject ist, so steht der Accus. ebenso wie in חצות לילה Hi. 34, 20, ראש האשמרת, zu Anfang der Nachtwache, Richt. 7, 19, vgl. Ew. §. 279.

Schlachtopfer und Speisopfer sind individualisirende Bez. der Opfer jeder Art, vgl. zu Ps. 40, 7, wo die Aufzählung eine umfassendere ist.

Daß die Bundstärkung durch die ganze Woche hindurch geht, in deren Mitte die Aufhebung des Opfercultus erfolgt, zeigt,

daß dieselbe für die Gläubigen kein betrübendes, sondern ein erfreuliches Ereigniß seyn muß; daß sie mit der unmittelbar darauf angekündigten Zerstörung des Tempels in Verbindung steht, beweist, daß sie in Bezug auf den ungläubigen Theil des Volkes als Strafgericht zu betrachten ist. Sehen wir uns nun um, durch welches Ereigniß diese Aufhebung des Opfercultus bewirkt werden sollte, so zeigt sich uns als solches der Tod des Messias. Daß das: „nach den 62 Wochen" (vom Ausgange des Wortes an gerechnet, nach 69) V. 26, nicht so verstanden werden dürfe, als ob der Messias gleich zu Anfang der 70. Woche ausgerottet werden solle, geht schon daraus hervor, daß sonst der terminus seines Auftretens (vgl. V. 25 „vom Ausgange des Wortes — bis auf den Messias sind 69 Wochen"), und der terminus seines Todes zusammen fallen würde, und daß man nicht über die Mitte der 70. Woche, in welche die Aufhebung des Opfercultus versetzt wird, hinausgehen dürfe, liegt in dem „nach 69 Wochen" selbst.

In wiefern wurde aber durch den Tod Christi der Opfercultus aufgehoben? Diese Frage ist, insofern die Aufhebung als Wohlthat zu betrachten ist, leicht zu beantworten. Der Levitische Cultus, als das Schwache und Unnütze (Hebr. 7, 18) wurde aufgehoben, als durch Christi Tod die wahre Sündenvergebung erworben, die ewige Gerechtigkeit herbeigebracht worden war. Vor dem Wesen verschwand der Schatten, vor dem Gegenbilde das Vorbild. In Bezug auf die Aufhebung als Strafe aber bemerkt schon Frischmuth: Non agitur de nudo facto, sed de abrogatione legitima. Der Opfercultus war eine von Gott selbst eingesetzte Bezeugung seines Bundes mit Israel (vgl. zu Sach. 9, 11). Als nun dieser Bund durch den Mord seines Sohnes aufgehoben worden, war zugleich der Opfercultus, seinem Wesen nach, was in seiner göttlichen Einsetzung und Genehmhaltung beruhte, mit aufgehoben, und es kam nicht in Betracht, wenn

die Aufhebung der Opfer, als äußerer Handlungen, erst eine Zeitlang nachher erfolgte. Denn diese war nur eine äußere Kundmachung des schon in dem Momente des Todes Christi vollzogenen Beschlusses. Sie diente nur dazu, Israel dasjenige zu nehmen, was es nur in der Einbildung noch besaß. Aehnlich war auch die Zerstörung von Stadt und Tempel durch die Römer nur die äußere Offenbarung des der Sache nach schon vorhandenen. Jerusalem war mit dem Augenblicke des Todes Christi nicht mehr die heilige, der Tempel nicht mehr ein Haus Gottes, sondern der Gräuel. Daher in Bezug auf alle drei Gegenstände in unserer Weissagung nur der Moment hervorgehoben und chronologisch bezeichnet wird, in welchem alles Folgende schon eingeschlossen lag, und aus dem es sich entwickelte. Eine ganz ähnliche Darstellungsweise haben wir Sach. 11, wo mit der Verwerfung des Messias und dem Aufgeben seines Hirtenamtes das Rasen der inneren Zwietracht und die Verwüstung von Stadt und Land durch auswärtige Feinde in unmittelbare Verbindung gesetzt wird. Die übernatürliche Causalität, welche bisher beides verhütet hatte, schwand mit diesem Momente, und es kam für die Sache wenig darauf an, wie viel oder wie wenig Zeit die natürlichen Ursachen, welche beides herbeiführten, zu ihrer Entwickelung bedurften. Im Angesichte der Ueberantwortung Jesu zum Tode ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ des Jüdischen Volkes. Von da an war des Menschensohn im Kommen zum Gerichte begriffen, Matth. 26, 64 (ἀπάρτι). Der Heiland weint im Angesichte seines Todes über die Stadt, indem er ihren Untergang unmittelbar vor Augen sieht, Luc. 19, 41—44, der darin seine Wurzel hat, daß sie die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannte. Vgl. noch in Bezug auf den engen Zusammenhang des Todes Christi und der Zerstörung Luc. 20, 14—18. 23, 48.

Schon Theodoret macht darauf aufmerksam, daß, was hier als Folge des Todes Christi angekündigt werde, in dem

Momente desselben durch die Zerreißung des Tempelvorhanges (Matth. 27, 51, Marc. 15, 18) symbolisirt worden, und wie gegründet diese Bemerkung sey, nach beiden Beziehungen, in welchen hier die Aufhebung des Opfercultus angekündigt wird, erhellt aus den treffenden Bemerkungen Calvins über die Bedeutung dieser symbolischen Handlung (harm. Evang. p. 368), aus denen wir nur Einiges ausheben: „Veli scissura non modo ceremoniarum, quae sub lege vigebant, abrogatio fuit, sed quaedam coelorum apertio, ut nunc familiariter deus filii sui membra ad se invitet. Interea admoniti fuerunt Judaei, finem externis sacrificiis esse impositum, nullum posthac veteris sacerdotii usum fore; etiamsi staret templi aedificium, non amplius illic consueto ritu colendum esse deum: sed quia jam umbrarum substantia et veritas completa erat, figuras legales in spiritum conversas esse."

Und über (die) Gräuelspitze (kommt der) Verwüster.

Wir nehmen כָּנָף, Flügel, als bildliche Bezeichnung der Spitze. Es ist nicht schwer, diese Auffassung sprachlich zu rechtfertigen, da dieser bildliche Gebrauch im Hebräischen allgemein zugestanden vorkommt. Die Flügel des Kleides, für seine Enden, die Flügel der Erde, Jes. 11, 12, extrema terrarum, im Rabbinischen כנפי ריאה, die Flügel der Lunge, i. e. extremitates pulmonis, im N. T. πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, Matth. 4, 5, Luc. 4, 9, von dem Gipfel, nicht etwa eines Nebengebäudes, sondern des Tempels selbst, vgl. gegen Kühnöl u. A. Fritzsche. Er liegt so schwer in der Natur der Sache, daß er sich fast in allen Sprachen findet. Wir führen nur aus dem Griechischen einige Beispiele an: πτερύγιον wird von Suidas und Hesychius gradezu durch ἀκρωτήριον erklärt. Der Letztere gibt folgende einzelne Beispiele dieses Gebrauches: πτερύγια, μέρος τι τοῦ

ῥυμοῦ, καὶ τοῦ πνεύμονος τοῦ λοβοῦ τὰ ἄκρα, καὶ τοῦ ὠτὸς τὸ ἄνω, καὶ ξίφους τὰ ἑκατέρωθεν, ἢ τὰ ἄκρα τῶν ἱματίων. Nach Pollux wurde der äußerste Theil des Ruders πτερὰ genannt (1, 62). — Bei שִׁקּוּצִים, Gräuel, schließen wir die specielle Beziehung auf die Götzen nicht aus, theils weil diese Beziehung die durchaus gewöhnliche ist, (auch Nah. 3, 6 macht keine Ausnahme, vgl. 1, 14 *), theils wegen mehrerer später anzuführender Stellen älterer Schriftsteller, welche der unsrigen zur Grundlage zu dienen scheinen, und in denen bei שִׁקּוּצִים diese Beziehung obwaltet. — Der Gräuelflügel ist uns die Spitze des durch Gräuel also entweihten Tempels, daß er nicht mehr den Namen eines Tempels des Herrn sondern den Namen eines Götzentempels verdient. Wir finden in dieser Bezeichnung den Grund, warum über den Tempel die ihm hier angekündigte Verwüstung ergeht.

מְשֹׁמֵם nehmen wir in der Bed. Verwüster uns stützend auf die gewöhnliche Bed. von Poel, auf C. 11, 31, wo das Part. מְשֹׁמֵם unläugbar in dieser Bedeutung vorkommt, auf den deutlichen Gegensatz des מְשֹׁמֵם und des שֹׁמֵם, welches letztere nichts anders bedeuten kann, als den Verwüsteten.

Daß der Verwüster über die Spitze des Tempels seyn oder kommen soll, fassen wir als Bezeichnung des gänzlichsten Ruines desselben, insofern die Besitznahme des Obersten den vorhergehenden Besitz alles Uebrigen voraussetzt, eine Festung z. B. vollkommen eingenommen ist, wenn der Feind die höchsten Zinnen derselben erstiegen hat.

Für unsere Erklärung, deren sprachliche Begründung nach

---

*) Hos. 9, 6 steht das Wort von den Götzendienern, aber nur indem auf die innigste Gemeinschaft ders. mit ihren Götzen hingewiesen wird: „Und sie wurden Gräuel wie ihre Götzen," so daß eigentlich die Regel völlig ohne Ausnahme ist.

dem Vorhergehenden Niemand wird in Zweifel ziehen können*), und deren characteristisches Merkmal das ist, daß nach ihr die Zerstörung des Tempels durch eine von dem Bundesvolke selbst bewirkte Entheiligung des Tempels veranlaßt wird, sprechen folgende positive Gründe:

1. Diese Erklärung stimmt mit dem ganzen übrigen Inhalte der Weissagung vortrefflich überein. Der alte Tempel wird nach ihr als durch den Unglauben des Volkes und die Ermordung des Messias aus einem Hause Gottes in ein Haus der Gräuel verwandelt bezeichnet, welches zerstört werden muß, im Gegensatze gegen ein Allerheiligstes, welches nach V. 24 am Ende der 70 Wochen gesalbt werden soll. Die Aufhebung der Opfer, welche keine Opfer mehr sind, entspricht die Zerstörung des Tempels, welcher kein Tempel, keine Wohnung des wahren Gottes mehr ist.

2. Die Zerstörung des zweiten Tempels steht zu der des ersten in der engsten Beziehung. Wie beide, mit Ausschluß alles Zufalls, allein eine Wirkung der strafenden Gerechtigkeit Gottes waren, der den Abfall seines Volkes und die Entheiligung seines Heiligthums rächte, das hat Gott auf eine Weise kund gethan, welche selbst den Verblendetsten die Augen öffnen sollte, ihm zeigen, daß die Theokratie nicht Schein, sondern Wahrheit war. Die zweite Zerstörung erfolgte grade an demselben Tage, wie die erste. Παρῆν — sagt Josephus, de bello Jud. 6, 4. 5 p. 385. Haverc., nachdem er berichtet, wie Titus zwar beschlos-

---

*) Gesenius in dem thes. sagt: quae ducibus punctis Masorethicis et legitima syntaxi vertenda essent: super fastigio abominationum erit vastator, sed flagitantibus locis parallelis 11, 31. 12, 11 ita potius accipienda sunt, quasi legeretur וְעַל כַּנַּף שִׁקּוּצֵי מְשֹׁמֵם et super fastigio templi collocatae erunt abominationes vastatoris, i. e. idola Antiochi regis. Also wegen der Parallelst. wird die sprachrichtige Erkl. verlassen und der sprachwidrigen der Vorzug gegeben, die noch dazu im Widerspruche gegen die Geschichte steht. Besser wäre es gewesen tiefer in den Sinn jener Parallelst. einzudringen.

sen des Tempels zu schonen, dieser Beschluß aber durch den viel älteren göttlichen vereitelt worden — παρῆν δ' ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος, ἡμέρα δεκάτη λώου μηνὸς, καθ' ἣν καὶ τὸ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη. Welch ein Siegel drückte Gottes Hand hiedurch auf das Buch seiner Offenbarungen! — Bei diesem Zusammenhange beider Begebenheiten nun muß es ein nicht geringes Vorurtheil für die richtige Erklärung einer Stelle, welche die letztere angekündigt, erwecken, wenn nach ihr Ursache und Wirkung in dieselbe Verbindung mit einander treten, wie sie sich in den Ankündigungen der früheren Zerstörung findet, um so mehr, da Daniel selbst noch Zeuge dieser Verbindung gewesen, und da er die Schriften der älteren Männer Gottes in Fleisch und Blut verwandelt hatte, durch ihr Studium die unmittelbare Anregung zu der Fürbitte erhielt, welche unsere Weissagung veranlaßte. Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung dieser Stellen. 2 Kön. 21, 2 ff. heißt es: „Manasse that das Böse in den Augen des Herrn, nach den Gräueln der Völker, welche der Herr vertrieben hatte vor den Kindern Israel; — und erbaute Altäre im Tempel des Herrn, — und er setzte das Bild der Ascherah, welches er gemacht hatte, in den Tempel. — Und der Herr redete durch seine Diener, die Propheten: weil Manasse gethan hat diese Gräuel, — und auch Juda sündigen gemacht hat durch seine Scheusale, — deshalb spricht also der Herr — siehe, ich bringe Böses über Jerusalem und Juda — und ich ziehe über Jerusalem die Meßschnur Samarias — und ich zerstöre den Ueberrest meines Erbtheiles, und gebe sie in die Hand ihrer Feinde, — weil sie das Böse gethan haben in meinen Augen." Jer. C. 7, 10 ff: „Sie setzen ihre Gräuel in das Haus, über welches mein Name genannt ist, um es zu verunreinigen. — Ist denn eine Höhle der Frevler dieß Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen? — So will ich dem Hause, über welches mein Name genannt wird,

worauf ihr vertrauet, und dem Orte, welchen ich gegeben habe euch und euren Vätern, thun, wie ich Silo gethan habe." Ez. 5, 11: „Deshalb, so wahr ich lebe, spricht der Herr, weil du dein Heiligthum verunreinigt hast, durch alle deine Gräuel und durch alle deine Scheusale (בְּכָל־שִׁקּוּצַיִךְ וּבְכָל־תּוֹעֲבֹתָיִךְ), so will auch ich wegnehmen, und mein Auge soll kein Mitleid hegen, und ich werde nicht schonen." Ez. 7, 8. 9: „Ich gebe über dich alle deine Gräuel. — Wie deine Wege will ich über dich geben, und deine Gräuel sollen in deiner Mitte seyn;" V. 20: „Und seine herrliche Zierde hat er in Uebermuth verwandelt, und die Bilder ihrer Gräuel machten sie zu Scheusalen darinnen; deshalb gebe ich sie ihnen zur Unreinigkeit, und ich gebe sie (ihre Zierde) in die Hand der Fremden zur Plünderung, und den Gottlosen zum Raube, und sie entheiligen sie;" V. 22: „Und ich kehre mein Angesicht weg von ihnen, und sie, die Feinde, entheiligen meinen verborgenen Ort (das Allerheiligste) und es kommen darein Frevler und entheiligen es." Mehrere, wie Rosenm., nach dem Vorgange des Hieronymus, wollen hier unter צְבִי עֶדְיוֹ (nicht die Zierde seiner Pracht, sondern seine Prachtzierde) verstehen aurum atque argentum atque bona omnia, quae illis divinitus obtigerunt. Für den Tempel aber entscheidet חִלְּלוּהָ in V. 21, der 23. Vers, wo steigernd vom Allerheiligsten die Rede ist, V. 20 das: ich gebe es ihnen zur Unreinigkeit (das Heiligthum, was sie verunreinigt haben, soll ihnen, statt zur Heiligung, zur Unreinigkeit gereichen), die Parallelst. 24, 11: „Siehe ich entheilige mein Heiligthum, meine herrliche Pracht, eure Augenlust, eure Seelenweide;" vgl. Jerem. 7, 4, Jes. 66, 3. 4. Zu diesen Weissagungen nun steht die des Daniel in demselben Verhältniß, wie ein solches zwischen Sach. C. 11 und zwei Weissagungen des Jeremias stattfindet.

3. „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler". Die-

ser Ausspruch des Herrn enthüllt uns die Ursache aller Verwüstungen, welche über die Kirche des Herrn unter dem A. und unter dem N. B. ergangen sind, und noch ergehen werden. Dieser Zusammenhang des wo und des da fand auch bei der Bedrängung durch Antiochus Epiphanes statt, und zeigt es sich uns bei aufmerksamer Betrachtung der dahin gehörigen Stellen, daß Daniel ihn hier erkannt, ja daß er ihn geflissentlich hervorgehoben, nehmen wir wahr, daß er namentlich die heidnische Entheiligung des Tempels als Folge einer von dem Bundesvolke selbst ausgegangenen darstellt, so werden wir umsomehr geneigt seyn, anzunehmen, daß er auch hier auf das sich Wiederholen dieses Grundgesetzes aufmerksam macht. Die betreffenden Stellen sind folgende: C. 11, 31. heißt es: „und Arme (brachia) werden von ihm (eo jubente, Gesen.) auftreten, und entheiligen das Heiligthum, die Veste, und wegnehmen das Beständige, und geben den Gräuel (הַשִּׁקּוּץ) als einen verwüstenden". Diese Stelle ist um so wichtiger, da sie sogar characteristische Ausdrücke mit der unsrigen gemeinsam hat, was auf eine innere Verwandtschaft beider führt. Wir nehmen זְרֹעִים, Arme, in der Bed. Beistände, Helfer, vgl. Ps. 83, 9. Ez. 31, 17, hier V. 6, und beziehen das Suff. in מִמֶּנּוּ auf den heidnischen König, nach dem Ausweis der Geschichte, Antiochus Epiphanes. Die Arme, die Helfershelfer, die dieser aufbietet, sind „die den heiligen Bund verlassen", V. 30, „die den Bund verdammen", V. 32. זְרוֹעַ, was immer Femin. ist, wird hier wegen seiner Bed. als Mascul. construirt. In dem „sie nehmen weg" und in dem „das Beständige", findet ein deutlicher Gegensatz statt. Sie räumen hinweg dasjenige, was keinen Augenblick eine Unterbrechung leiden darf, alle Zeichen der Verehrung und der Herrschaft des Herrn. Mit Unrecht denken die Ausll. meist ausschließlich an das tägliche Opfer. תָּמִיד kommt so allein, wie es hier steht, nie von einem einzelnen Objecte vor; mit Beisätzen außer vom täglichen

Opfer, auch von dem Feuer des Altars, von den heiligen Lampen, von den Schaubrodten u. s. w. Alles dies umfaßt der Prophet, wie dies schon Gousset s. v. richtig gesehen. Das geben steht in Beziehung auf das wegnehmen. Sie setzen in seine Stelle. Durch הַשִּׁקּוּץ, der Gräuel, wird der ganze Inbegriff des abgöttischen Wesens bezeichnet. Dies geben sie als ein verwüstendes, weil ihre Handlung die Verwüstung als gerechte Strafe nach sich zieht, genau entsprechend dem: „sie entheiligen das Heiligthum, die Veste". Weil sie dasjenige, was bisher ihnen sicheren Schutz gewährte, den Tempel, entweiht haben, so sind sie nunmehr durch eine gerechte Vergeltung wehrlos ihren Feinden preisgegeben. Den Gegensatz gegen das Geben des Gräuels als eines verwüstenden, als des Anfangspunktes der Bedrängung, bildet das Geben des Gräuels als eines verwüsteten, die durch Gott zu bewirkende Vernichtung desselben, als der Zielpunkt. Nach dieser Erklärung nun stimmt diese Stelle mit der unsrigen nach der gegebenen vollkommen überein. Nach beiden ist die abominatio eine solche, „quae vastationis syrma, ut peccatum poenam post se trahit. — Abominationes considerantur ut peccatum et antecedens, quod per supervenientem vastatorem justo dei judicio vindicatur" (Lampe, in der werthvollen Abh. über das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, in der Bibl. Brem., cl. 3. S. 990 ff.). Anders erklärt freilich Bertholdt, dem im Wesentlichen sich auch Hitz., Maur., Wieseler anschließen: „Und seine (des Antiochus) Besatzungstruppen werden das befestigte Heiligthum entweihen, das tägliche Opfer abschaffen und den Verwüstungsgräuel aufstellen". Hienach würde das Scandal nicht als aus der Mitte des Bundesvolkes selbst, sondern als von den Heiden ausgehend bezeichnet. Gegen diese Erklärung sprechen aber, abgesehen von der sprachwidrigen Deutung des הַתָּמִיד und des הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם folgende Gründe. 1. Der Zusammenhang. V. 30. 32. ist von den Mit-

gliedern des Bundesvolkes selbst die Rede, welche treulos den Bund des Herrn verlassen. Wie kommt nun auf einmal mitten dazwischen die Erwähnung der heidnischen Besatzungstruppen? 2. Die Vergleichung von C. 8., wo ebenfalls der Gräuel etwas von dem Bundesvolke selbst ausgehendes ist, vgl. auch 11, 14. 3. זְרֹעִים kann kaum in der Bedeutung Heere genommen werden. Denn dann würde, wie V. 15. 22., das Femin. stehen. 4. Auch הַמָּעוֹז, die Veste, führt auf eine Entheiligung von Seiten des Bundesvolkes selbst. Es macht im Gegensatze gegen חִלְּלוּ auf das Strafbare und Thörichte der Handlung aufmerksam. Sie selbst berauben sich ihrer Veste. — Die zweite Stelle ist C. 8, 12. וְצָבָא תִּנָּתֵן עַל־הַתָּמִיד בְּפָשַׁע. Wir übersetzen: „und das Heer wird dahingegeben ob des Beständigen wegen des Frevels, s. v. a. wegen des Frevels, der an dem Beständigen verübt worden." Sprachlich würde auch gegen die Uebers. von De Wette nichts einzuwenden seyn: Und das Heer wird hingegeben sammt dem beständigen Opfer um des Frevels willen. Doch würde es nach dieser Erk. dem Frevel am Inhalte fehlen. Daß צָבָא, Heer, hier Femin. wie Jes. 40, 2. und im Plural beständig, nur von dem Heere des Herrn, dem Bundesvolke, verstanden werden kann, erhellt daraus, daß es V. 10. 11. in dieser Bed. vorhergeht. Könnte צבא auch an sich in anderer Bed. stehen, so wäre dies doch hier nicht zulässig. צבא in einem andern Sinne hier gebraucht, würde verwirrend seyn. Israel war unmittelbar vorher mit dem Heere des Himmels, den Sternen parallelisirt worden, weil es ein „Herrscherthum" ist, Exod. 19, 6, ein königliches Volk, die Sterne aber Symbol der Könige sind.*) Daß בְּפָשַׁע sich auf Frevel beziehen muß, die aus

---

*) Gegen die Beziehung auf Israel machen Wieseler und Hitzig das Fehlen des Art. geltend. Aber mit den Gründen, welche auf dem Fehlen oder der Setzung des Art. beruhen, muß man überhaupt sehr vorsichtig

der Mitte des Bundesvolkes hervorgehen, erhellt aus V. 13., wo das Bundesvolk gradezu als הַפֶּשַׁע bezeichnet wird. Man muß übersetzen: „wie lange wird dauern das Gesicht, das Beständige und der Frevel verwüstet, das Geben sowohl das Heiligthum als auch das Heer zur Verwüstung?" Dem שֹׁמֵם, als ein verwüstetes, entspricht תֵּת מִרְמָס, geben als Zertretung, dem הַתָּמִיד das קֹדֶשׁ, dem הַפֶּשַׁע das צָבָא. Bestätigt wird die gegebene Erklärung durch V. 23., wonach die Bedrängung des Bundesvolkes eintreten soll כְּהָתֵם הַפֹּשְׁעִים, wenn die Frevler vollendet, das Maaß der Sünde voll gemacht, und dadurch die Strafe mit Gewalt herbeigezogen haben.*) — Für die gegebene Erklärung beider Stellen zeugt die geschichtliche Erfüllung. In allen drei Quellen der Geschichte der Bedrängnisse durch Antiochus Epiphanes wird dieselbe als eine Folge der von dem Bundesvolke selbst ausgegangenen Gräuel, als eine gerechte Wiedervergeltung bezeichnet. Namentlich erscheinen nicht die Heiden, sondern die Juden als die eigentlichen Urheber der Entheiligung des Tempels. Wir führen um so mehr einige Stellen an, da sie zugleich dazu dienen, das allgemeine Verfahren Gottes in

---

seyn. Hier konnte er fehlen, eben weil die Bestimmung durch das Verhältniß zu V. 10. 11. gegeben wird. „Die künstlich kurze Sprache gewisser Schriftsteller späterer Zeit" — sagt Ewald — „trifft vorzugsweise auch das Auslassen des Art.", und führt als Beleg קדש, das Heiligthum, an, Dan. 8, 13 ff. 10, 1. Ein anderes Beispiel ist, daß ברית ohne Art. bei Daniel von dem alttest. Bunde vorkommt.

*) Hitzig, erkennend, daß die פשעים hier nicht losgetrennt werden dürfen von פשע in V. 12. 13, bemerkt: „Die פשעים hier sind wohl dieselben, welche das פשע in V. 12. in's Werk setzen, die Heiden." Das ist allerdings consequent. Dagegen aber bemerkt Maurer: At nusquam ita dicuntur Alexander et successores. Und gründlicher Michaelis: Praevaricantes s. praevaricatores, cum nomen hoc absolute ponitur, dicuntur, qui adversus deum ejusque legem ex Judaeis potius, quam ex gentilibus (utpote qui legem revelatam ac foedus dei olim non habuerunt) praevaricabantur. Vgl. Jes. 1, 2., 46, 8., 48, 8. Ez. 20, 38.

dieser Beziehung, wie es der Weissagung und der Erfüllung zu Grunde liegt, zu veranschaulichen, und daher auch einen von den Stellen Daniels unabhängigen Grund für die gegebene Erklärung unserer Stelle bilden. Die abtrünnigen Mitglieder des Bundesvolkes waren die Ursache seiner Leiden, nicht nur insofern, als sie zuerst den Antiochus veranlaßten, sich in die Angelegenheiten des Bundesvolkes einzumischen (vgl. 1. Macc. 1, 11.), sondern auch von höherem Standpunkte aus insofern, als sie durch ihre Frevel die göttliche Rache herbeiriefen, vgl. 2. Macc. 4, 15. ff.: *καὶ τὰς μὲν πατρῴους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι· ὧν χάριν περιέσχεν αὐτοὺς χαλεπὴ περίστασις, καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθάπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι, τούτους πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον· ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θείους νόμους οὐ ῥάδιον, ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει.* Durch sie verlor die Stadt das Heil, welches ihr der Herr früher, als eine bessere Gesinnung noch herrschte, gewährt hatte, vgl. 3, 1. 2.: *τῆς ἁγίας τοίνυν πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμιων ἔτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν· συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾶν τὸν τόπον, καὶ τὸ ἱερὸν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δοξάζειν.* Die Abgefallenen waren mittelbar die einzige Ursache, unmittelbar die Mithelfer der Entheiligung des Heiligthums, vgl. 1. Macc. 1, V. 33. ff.: Die Syrer legten ein Castell an *καὶ ἔθηκαν ἐκεῖ ἔθνος ἁμαρτωλόν, ἄνδρας παρανόμους, καὶ ἐνίσχυσαν ἐν αὐτῇ.* Daß hier durch das sündige Volk und die Gesetzesübertreter abtrünnige Mitglieder des Bundesvolkes bezeichnet werden, erhellt theils aus den Worten selbst, theils aus Josephus; (Archäol. 12, 5, 4. vgl. J. D. Michaelis z. d. St.). V. 36.: *καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι καὶ εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντὸς, καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ἐμόλυναν τὸ*

ἁγίασμα. Selbst die Aufstellung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, des Gräuels, welcher die Verwüstung nach sich zog, des heidnischen Altars, geschah unter Mitwirkung dieser Abtrünnigen, vgl. V. 52. ff.: καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πρὸς αὐτοὺς πολλοὶ, πᾶς ὁ ἐγκαταλείπων τὸν νόμον, καὶ ἐποίησαν κακὰ ἐν τῇ γῇ, κ. τ. λ., καὶ ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ ἐν πόλεσιν Ἰούδα κύκλῳ ᾠκοδόμησαν βωμούς. Und wegen aller dieser Frevel traf Israel der Zorn Gottes, vgl. V. 64.: καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα. So wie durch die Abtrünnigen dem Antiochus die Thore von Jerusalem geöffnet wurden (vgl. Jos. 12, 5, 3.), so hatte er, als er mit frecher Hand das Heiligthum entweihte, zum Führer den Menelaos, τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα, 2. Macc. 5, 15. ff. Der Grund, weshalb der Herr diese Entheiligung zuließ, wird ebendaselbst V. 17. so angegeben: διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται βραχέως ὁ δεσπότης· διὸ γέγονε περὶ τὸν τόπον παρόρασις. Der Zusammenhang, in welchem überhaupt die Schicksale des Tempels mit dem Verhalten des Volkes stehen, wird ebendaselbst V. 19. ff. auf treffende Weise entwickelt: Οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο· διόπερ καὶ οὗτος ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων, ὕστερον εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησε, καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανορθώθη.

4. Diese Auslegung hat das Zeugniß der Tradition für sich. Dies zeigt die Stelle des Josephus, bell. Jud. IV, 6, 3., p. 292., wo von den Zeloten gesagt wird: καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γάρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι, καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ,

καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος· οὓς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν. Daß unter dem παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν hier unsere Weissagung zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn (vgl. Beitr. 1, S. 265.). Man verstand nach d. St. unter den שִׁקּוּצִים Gräuel, durch welche von den schlechten Mitgliedern des Bundesvolkes selbst der Tempel entheiligt werden sollte, und wie allgemein verbreitet nicht nur überhaupt die Beziehung auf die Zerstörung durch die Römer, sondern auch speciell diese Auffassung war, erhellt aus der ausdrücklichen Bemerkung des Josephus, daß selbst die Zeloten sie getheilt haben. Hofmann hat gegen die Beziehung der „Weissagung" auf u. St. eingewandt, es sey in dieser weder von bürgerlichen Unruhen noch von einer Entweihung des Tempels durch Einheimische irgend eine Spur. Daß aber die letztere allerdings hier geweissagt wird, sind wir eben beschäftigt zu beweisen. Die Worte στάσις ἐὰν κατασκήψῃ sind allerdings dem Buchstaben nach nicht in uns. Weiss. enthalten. Auf die Voraussetzung des στάσις aber mußte den Josephus nothwendig ein doppelter Umstand führen, 1. die Ausrottung des Gesalbten und 2. die Bezeichnung des Tempels als des Ortes der Gräuel. Beide Thatsachen, so wie sie die Entfaltung der ganzen Energie der gottlosen Partei bekundeten, so schienen sie nicht ohne eine mächtige Gegenwirkung der frommen Partei gedacht werden zu können. Daß so die Genesis der Worte στάσις ἐὰν κατασκήψῃ zu denken ist, wird bestätigt durch eine andere St. des Josephus, die ebenfalls zum Zeugnisse dient, daß u. Auslegung das Zeugniß der Tradition für sich hat, daß man sie von jeher unter den Juden auf einheimische Gräuel bezog, B. 6 C. 2 §. 1.: τίς οὐκ οἶδε τὰς τῶν παλαιῶν προφητῶν ἀναγραφὰς καὶ τὸν ἐπιῤῥέποντα τῇ τλήμονι πόλει χρησμὸν ἤδη ἐνεστῶτα· τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον, ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου· τῶν ὑμετέρων δὲ πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν

πᾶν πεπλήρωται· θεὸς ἄρα, θεὸς αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ πῦρ καὶ τῶν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν ἀναρπάζει. Durch μίασμα geben die Alex. in Jerem. 32, 34 שקוץ wieder. Josephus kombinirte die Gräuel mit der Ausrottung des Gesalbten. Von dem Einzelfalle (er hatte vorher von der Ermordung des Hohenpriesters Ananias gehandelt) schloß er weiter. Es liegt keine andere St. im Daniel vor, in der Josephus die Ankündigung blutiger Gräuel im Tempel, die von Mitgliedern des Bundesvolkes selbst ausgingen, hätte finden können. Durchaus eigenthümlich unserer Weissagung ist auch die von Josephus an beiden St. hervorgehobene Ankündigung des Unterganges von Stadt und Tempel, in welcher Beziehung Wieseler bemerkt: „Die Worte des παλαιὸς λόγος: τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου entsprechen vollkommen den Worten Daniels in V. 26.: Und die Stadt und das Heiligthum wird verderben u. s. w." Da alle in den beiden St. des Josephus vorkommenden Momente in C. 9 vollständig enthalten sind, da die am meisten characteristischen Züge sonst nirgends sich bei Daniel finden, da Josephus auch in B. 6 C. 5 §. 4 sich auf C. 9, 27 als eine Weissagung der Römischen Zerstörung bezieht (vgl. die Nachweisung der Beziehung des τετράγωνον auf כנף bei Wieseler S. 158 ff.), so wird es als feststehend betrachtet werden müssen, daß Josephus sich auf diese Stelle und auf sie allein bezieht. An eine Mitbeziehung auf C. 11. 12 wird um so weniger gedacht werden können, da die Beweisführung Wieselers, daß man auch in diesen Cap. Beziehungen auf die Römische Zeit gefunden und daß Josephus nur C. 8 auf Antiochus Epiphanes bezogen habe, eine offenbar verunglückte ist. Die 3 Jahre in Arch. 12, 7. 6 gehen nicht minder auf C. 12, wie auf C. 8*).

*) Auch der Beweis, den Wieseler nach Hävernick's Vorgange dafür zu führen sucht, daß die Alex. Uebers. von Dan. 9, 24—27 von der

5. Diese Auslegung wird durch die gewichtigste aller Auctoritäten, die des Herrn selbst bestätigt. Dieß bedarf aber bei der vielfachen Mißdeutung des betreffenden Ausspruches eines ausführlicheren Erweises. Die Stellen sind Matth. 24, 15. 16. (ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη), und Marc. 13, 14: ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ· ὁ ἀναγ. ν.· τότε οἱ κ. τ. λ. Die Gründe dafür, daß der Herr die St. Dan. 9, 27 und nicht wie Be-

---

Beziehung dieser Weissagung auf Antiochus Epiphanes ausgehe, wird nicht als genügend betrachtet werden können. Die Gründe für diese Annahme müßten sehr schlagend seyn. Denn nach Wieseler's eignen Zugeständnissen wird man von vornherein ganz Anderes erwarten. Er gibt S. 132 zu, daß jene Danielische Stelle schon zur Zeit Christi allgemein von der zweiten Zerstörung Jerusalems verstanden sey. Er sagt S. 162: „Diese Erwartungen stellen nicht das Bewußtseyn eines Individuums, sondern das Gesammtbewußtsein des Jüdischen Volkes dar. Denn sie sind nicht in dem Kopfe eines Einzelnen erdacht, sondern haben, wie ausdrücklich gemeldet wird, ein ganzes Volk in seinen Handlungen beseelt." War solche nationale Ueberzeugung schon vorhanden, so konnte sich ihr die Alex. Uebersetzung kaum entgegenstellen. In späterer Zeit aber konnte solche Ueberzeugung kaum sich bilden, wenn die Alex. Uebers. dem entgegen war. Der ganze Beweis beruht aber nur auf einer gezwungenen Deutung der Zeitbestimmung in V. 26. Von 139 Jahren ist dort nicht die Rede, sondern von 77 Zeiten und 62 Jahren. Daß der Verf. zum Ausgangspuncte den Anfang der seleucidischen Aera genommen haben soll, scheint weit hergeholt, und auch dann treffen die Jahre nicht einmal zu. Der Anfang der Verfolgung fällt nach 1 Macc. 1, 21 in das 143. Jahr. Mehreres aber paßt nicht auf die Maccab. Zeit, so das οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν κυρίῳ, V. 25, das ἀποσταθήσεται χρίσμα in V. 26, das ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται, auf dem Tempel wird ein Gräuel der Verwüstung seyn, für das sich in der Zeit des Antiochus Epiph. nichts entsprechendes anführen läßt, auch das συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν. Die Abweichungen der Uebersetzung vom Grundtext sind überall nicht daraus zu erklären, daß der Uebers. diesen mit Gewalt den Verhältnissen der Maccab. Zeit confirmiren wollte, sondern sie haben ihren Grund darin, daß er ein Stümper ist, vielleicht auch hie und da in Verderbtheit des Textes, der Segaar freilich eine zu große Ausdehnung gab.

tholdt, Hofmann u. A. gemeint haben, C. 11, 31. 12, 11 im Auge hatte, wurden in den Beitr. 1 S. 263 ff. dargelegt. Es wurde gezeigt, daß die Weissagung C. 11. 12 damals allgemein als schon in der Zeit der Maccabäer in Erfüllung gegangen betrachtet, ebenso daß die Erfüllung von C. 9 in der Zeit Christi in die Zukunft gesetzt wurde. Dann wurde der Beweis aus dem ὁ ἀναγινώσκων νοείτω geführt, was aus C. 9 herübergenommen ist. Endlich wurde darauf hingewiesen, daß das ἐν τόπῳ ἁγίῳ genau dem ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων entspricht. Gegen den Einwand: An der ersten St. haben die LXX. den Plur. τῶν ἐρημώσεων, an den beiden letzteren den Singul. τῆς ἐρημώσεως bemerkt Wieseler mit Recht: „Die Frage, warum die Evangelisten statt des Plur. τῶν ἐρημώσεων den Singul. setzen, erledigt sich vollkommen, wenn man bedenkt daß jener Plural selbst durchaus willkürlich und ohne Veranlassung im Texte ist." Analog ist das Verfahren der Evang. in Bezug auf das ἐπὶ τὸ ἱερὸν der LXX. — Viele Ausll. nun z. B. Schott, comment. in serm. de reditu p. 47 ff., erklärten βδέλ. τ. ἐρημ., abominatio devastationis, durch abominatio devastanda was nach Kühnöl als abstr. p. conc. für detestabilis desolator stehen soll. Dieß soll nun bezeichnen exercitum Romanorum Hieros. devastaturum, milites paganos idolorum cultores, ideoque vel hac de causa abominandos. Dagegen verstehen wir, an treffliche Vorgänger uns anschließend, Olearius observv. in Mat. p. 682, Lampe, l. c., Reland und Elsner, unter βδέλ. τ. ἐρ. den Gräuel, dem die Verwüstung so angehört, wie die Wirkung der Ursache, ein Genitiv grade so, wie in αἱρέσεις ἀπωλείας 2 Petr. 2, 1, und ähnlich dem ἀνάστασις ζωῆς. Das ἑστὼς erklären wir aus der auch bei Daniel stattfindenden bildlichen Bezeichnung der Gräuel, wodurch der Tempel verunreinigt wurde, als dort aufgestellter Götzen, entlehnt aus der früheren Zeit, wo sich der Gräuel

wirklich auf diese Weise darstellte (vgl. die angef. St. aus den vorexilischen Schriften).

Daß der Hauptgrund, den man für die gangbare Erklärung anführt, der, daß in der Parallelstelle des Luc. 21, 20 (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς) die Umzingelung der Stadt durch die Römer als Merkmal der bevorstehenden Zerstörung und als Zeichen, daß es Zeit zur Flucht sey, angegeben werde, gar nichts beweist, haben wir schon in den Beitr. 1 S. 268 nachgewiesen. Denn was hindert wohl anzunehmen, daß der Herr, sey es zu derselben, sey es zu anderer Zeit, aus der Weissagung Daniels auf verschiedene Merkmale der Zerstörung aufmerksam machte, daß Lucas das äußere Merkmal aufbewahrte, welches er aus Dan. 9, 26 (καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν) entnommen hatte, und zwar grade dieses, weil es das in sich klarste war, nicht wie das andere, zu seinem Verständniß eine tiefere Ergründung des Daniel voraussetzte, wie sie Lucas von seinen Lesern nicht erwarten konnte, Matthäus und Marcus dagegen das innere aus V. 27 entnommene, was der Zeit nach mit dem äußeren zusammenfiel, so daß der aufmerksame Beobachter an jedem von beiden genug hatte?

Dagegen wird die andere Erklärung von großen Schwierigkeiten getroffen. Die größte dieser Schwierigkeiten nimmt eine verschiedene Gestalt an, je nach der bei dieser Erklärung statt findenden verschiedenen Auffassung des ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ohne deshalb bei der einen mehr überwindlich zu seyn, wie bei der andern. Versteht man mit Beza u. A. darunter den Tempel, so kann man keine Rechenschaft darüber geben, wie als die schickliche Zeit zur Flucht grade der Moment bezeichnet wird, wo es zu ihr zu spät, und wo sie auch für diejenigen, die das namenlose Elend der Belagerung, was der Herr doch gewiß den Seinen ersparen wollte, glücklich überstanden hatten, gar nicht mehr mög-

lich war. Dazu weiß man sich dann auch mit der Parallelstelle des Lucas nicht zu helfen. Denn wenn gleich die Merkmale bei den verschiedenen Evangelisten nicht nothwendig dieselben zu seyn brauchen, so müssen sie doch der Zeit nach zusammenfallen, dürfen auf keine Weise so auseinander treten, wie der erste Anfang der Belagerung der Stadt und die vollendete Eroberung. Will man mit Andern, und zwar den meisten Vertheidigern dieser Erklärung, unter τόπος ἅγιος die Umgegend von Jerusalem verstehen, so vermeidet man nur die Charybdis, um in die Scylla zu gerathen. Denn daß unter τόπος ἅγιος nothwendig der Tempel verstanden werden muß, erhellt 1. aus dem Worte selbst. Man führe nicht die Stellen an, wo Jerusalem als heilige Stadt, Palästina als heiliges Land bezeichnet wird. Man suche statt dessen nur eine einzige beizubringen, wo grade τόπος ἅγιος anders als vom Tempel vorkommt. Gewiß wird man sich unter den so zahlreichen Stellen in der Alex. Version und im N. T. (vgl. z. B. Apgsch. 6, 13: κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου. 21, 28: κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον) vergeblich umsehen. Daß מָקוֹם, τόπος, schon allein bei den Juden eine gewöhnliche Bezeichnung des Tempels war, hat unter Andern le Moyne gezeigt, Comm. in Jerem. 23 S. 165. Zwar beruft sich Schott auf Jes. 60, 13, aber hier ist nicht von der Gegend um Jerusalem die Rede, sondern vom Tempel, im Hebräischen sowohl, wie in der LXX. Es wird verheißen, daß die kostbaren Hölzer des Libanon zum herrlichen Ausbau des Tempels dienen sollen: καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου πρὸς σὲ ἥξει — δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου. 2. βδέλυγμα τ. ἐρ. zeigt, wie allgemein zugestanden wird, daß der Herr die Uebersetzung der LXX. vor Augen hat, obgleich auf der andern Seite die Verbesserung ἐν τόπῳ ἁγίῳ statt ihres ἐπὶ τὸ ἱερὸν zeigt, daß er sich an sie, die unter dem Volke recipirte, nur in soweit anschloß, als sie den Grundtext ohne wesentliche Entstellung wiedergab. Ist nun aber in der

LXX. sowohl, wie im Grundtext, vom Tempel die Rede, wie könnte man wohl unter dem τόπος ἅγιος etwas anderes verstehen, um so mehr, da unmittelbar auf das ἑστ. ἐν τ. ἁγ. die Verweisung auf Daniel folgt? 3. Daß nur von dem Tempel die Rede seyn kann, erhellt aus der Beziehung auf das Vorige. Der Herr hatte die äußere Veranlassung zu seiner Rede dadurch erhalten, daß ihm die Jünger die Gebäude des Tempels zeigten; ihre ἐρήμωσις hatte er V. 2 beschrieben, und die Jünger hatten ihn gefragt, wann dieß geschehen werde. Wenn nun hier, in genauer Beziehung auf das Vorhergegangene, von einem Gräuel der Verwüstung geredet wird, der an heiligem Orte stehen werde, wie sollte man nicht unter dem heiligen Orte denjenigen verstehen, der früher als solcher bezeichnet worden?

Positive Gründe für unsere Erklärung, nach der die Verwüstung grade so dem inneren Merkmal als angehörig bezeichnet wird, wie bei Lucas dem äußern, sind noch folgende: 1. Was unter βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zu verstehen sey, darüber erklärt sich der Herr nicht weiter, sondern setzt es als aus Daniel, auf den er nachdrücklich verweist, entweder schon bekannt, oder aus ihm zu erforschen, voraus. Nun wurde aber, wie wir schon aus Josephus nachgewiesen, שִׁקּוּצִים und βδέλυγμα damals allgemein auf eine Verunreinigung des Tempels bezogen, welche von dem Bundesvolke selbst ausgehen sollte. Würde nun wohl der Herr, wenn er nicht diese Auffassung als die richtige gebilligt hätte, sich mit einer bloßen Hindeutung begnügt, würde er nicht irgend einen Fingerzeig über den Sinn des βδ. τ. ἐρ. gegeben haben. 2. Nach unserer Erklärung hat unsere Stelle eine merkwürdige Parallele an der Matth. V. 28: ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί: wo die Sünde ist, da stellt sich auch die Strafe ein; die Einkleidung entnommen aus Hiob 39, 30. 3. Unsere Erklärung stimmt vortrefflich zu der Geschichte. Daß die furchtbaren Gräuel,

wodurch das Heiligthum entweiht worden, die Zerstörung herbeigerufen, erkannte, wie aus mehreren Stellen des Josephus hervorgeht, selbst Titus. Josephus ist von diesem Gedanken ganz durchdrungen. Er sagt z. B. de bell. Jud. l. 4, 5, 2 p. 287, nachdem er den Tod wahrer Vaterlandsfreunde berichtet hat: ἀλλ' οἶμαι κατακρίνας ὁ θεὸς ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως ἀπώλειαν, καὶ πυρὶ βουλόμενος ἐκκαθαρθῆναι τὰ ἅγια, τοὺς ἀντεχομένους αὐτῶν καὶ φιλοστοργοῦντας περιέκοψε.

Die Verschiedenheit zwischen den Worten Daniels und denen des Herrn besteht nur darin, daß bei Daniel allgemeiner geredet, der Tempel überhaupt in und nach dem Tode Christi als ein durch Götzengräuel entheiligter und daher der Zerstörung geweihter dargestellt wird, während der Herr, dem es darauf ankam, den Seinigen ein äußerlich wahrnehmbares Merkmal der unmittelbar bevorstehenden Zerstörung zu geben (vgl. das ὅταν ἴδητε), einen einzelnen Moment dieser Entheiligung hervorhebt, den, wo die bisher schon, aber mehr unsichtbar, statt findende, durch ein gerechtes Gericht Gottes, wie es sich stets im Großen und im Kleinen, bei dem Abfalle ganzer Völker und Einzelner wiederholt, in einer so furchtbaren Gestalt auch unter die äußeren Sinne treten sollte, daß selbst viele von denen, welche die Mithelfer der unsichtbaren Entheiligung waren, von Abscheu vor ihr ergriffen wurden, wie denn die Geschichte der Zeloten bei Josephus nur aus der Thatsache begreiflich wird, daß das Verbrechen, wenn es seine höchste Stufe erreicht hat, immer in eine Art von Wahnsinn übergeht.

Wieseler erhebt den Einwand, vor שִׁקּוּצִים müßte man noch ein בֵּית erwarten: über die Spitze des Hauses der Gräuel. Dagegen ist zu bemerken: כְּנַף war wahrscheinlich eine Art Nom. propr. der Zinne des Tempels. Die Gründe für diese Annahme entnehmen wir aus Matth. 4, 5, Luc. 4, 9 und aus der Uebers. der LXX. welche עַל כְּנַף wiedergeben durch ἐπὶ τὸ ἱερόν. Ein analoger Sprachgebrauch fand, wie es scheint,

auch bei den Griechen statt. Der Scholiast zu Aristophanes sagt: τὰς γὰρ τῶν ἱερῶν στέγας πτερὰ καὶ ἀετοὺς καλοῦσιν. Auch abgesehen von diesem besonderen Sprachgebrauche aber kann es nach dem Zusammenhange kaum zweifelhaft seyn, daß unter der Spitze die Zinne des Tempels zu verstehen. Denn vom Tempel und seinem Zubehör war im unmittelbar Vorherg. die Rede. Wieseler selbst muß bemerken: „Daß in diesen Worten von der Verwüstung des Tempels die Rede sey, daran kann in diesem Zusammenhange im Allgemeinen nicht wohl gezweifelt werden.“

Werfen wir jetzt nach der Begründung unserer Erklärung noch einen Blick auf die von derselben abweichenden. Hier kommt zuerst die von Lampe in Betracht, welche, im Wesentlichen ganz mit ihr übereinstimmend, nur in der Auffassung des כָּנָף abweicht. Dieß nimmt er als Bezeichnung, nicht der Spitze des Tempels, sondern des Tempels selbst; den Flügel, nicht als das Aeußerste, sondern als das Beschützende und Bedeckende, mit Berufung auf die Stellen, wo, wie Exod. 19, 14, Deut. 32, 11. 12, die Hut Gottes über sein Volk unter dem Bilde des Schutzes dargestellt wird, welchen Adler oder andere Vögel ihren Jungen gewähren. Eine Parallele würde nach dieser Erklärung C. 11, V. 31 abgeben: „und sie entheiligen das Heiligthum, die Beste; כָּנָף würde nur der bildliche Ausdruck für מָעוֹז seyn. Gegen diese Erklärung entscheidet aber schon der Gebrauch des Singulars כָּנָף, während überall, wo Flügel Bild des Schutzes ist, sowohl an den angeführten Stellen des A. T., wie an den von Lampe aus Griech. und Lat. Schriftst. beigebrachten, der Natur der Sache angemessen der Plural steht. Zwar beruft sich Lampe auf Ps. 91, 4, allein das dort gebrauchte collectivische אֶבְרָה, Gefieder, darf nicht mit כָּנָף verwechselt werden. Dazu kommt noch die große Härte des Ausdruckes, Gräuelflügel, für: der Tempel, welcher heilig gehalten, eine Schutzwehr seyn würde, nun aber in einen Ort der Gräuel verwandelt ist, und daher

nicht dem falschen Vertrauen entsprechen kann, welches das Volk fortwährend auf ihn setzt.

In einer gewissen Uebereinstimmung des Gedankens mit der unsrigen steht noch die Erklärung von Jahn: „super alam abominationum, h. e. super abominabilem exercitum seditiosorum et latronum," wogegen aber schon der einfache Grund entscheidet, daß der Singular כנף nicht vom Heere gebraucht werden kann, ganz natürlich, da der bildlichen Darstellung die Vergleichung des feindlichen Heeres mit einem Raubvogel zu Grunde liegt, der seine Flügel über seine Beute ausbreitet. Jes. 8, 8, worauf Jahn sich beruft, steht der Dual כְּנָפָיו. Auch אֲגַפִּים, alae, steht bei Ezechiel vom Heer nur im Plural. Dieser findet sich auch in den von Gesenius zu Jes. 1, 335, und im thes. s. v. גנף beigebrachten Parallelen aus Arabischen Schriftstellern. Wir brauchen daher kaum noch darauf aufmerksam zu machen, daß auf ein Gebäude, als das zu zerstörende, schon das Verbum שֹׁמֵם hinführt, besonders wenn V. 36 verglichen wird, wo שֹׁמֵמוֹת von den Ruinen der Stadt und des Tempels vorkommt, dem in unserm Verse מְשֹׁמֵם als das agens, שֹׁמֵם als das patiens der Verwüstung entspricht, daß speciell auf den Tempel schon die Zusammenstellung der Verwüstung mit der Aufhebung des Opfercultus hinführt, u. s. w.

Unter den Erklärungen, welche in dem Grundgedanken von der unsrigen abweichen, berücksichtigen wir zuerst die von Bertholdt: Auf dem Flügeldache des Heiligthums wird der Gräuel der Verwüstung stehen. „Die Statue wird hier gemeint, welche Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympius auf dem Flügeldache des Tempels aufstellen ließ." Diese Erklärung bietet so viele Angriffspuncte dar, daß wir uns nicht darauf zu berufen brauchen, daß jene Aufstellung der Statue völlig unhistorisch ist (vgl. Beitr. 1 S. 86). 1. Sie zeugt schon dadurch gegen sich selbst, daß sie sich genöthigt sieht, den Stat constr. כְּנַף in den

Stat. absol. כְּנָף zu verwandeln. 2. Auch die Zulässigkeit dieser vermeintlichen Emendation zugestanden, läßt sich aus den Worten unmöglich der beabsichtigte Sinn herausbringen. Wie könnte wohl שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, Gräuel der Verwüstung, bedeuten? משׁמם, behauptet Bertholdt, ist ein Nomen part., Verwüstung, nach der Form מְכַסֶּה, eine Decke, מְתָעֵב, eine Abscheulichkeit. Allein מְתָעֵב kommt gar nicht in der ihm beigelegten, sondern nur als Part. in Pi. in transitiver Bedeutung vor, vgl. zu Jes. 49, 7, und מְכַסֶּה ist kein Abstractum. Und wenn auch diese Auffassung überhaupt zulässig wäre, so dürfte sie doch hier schon wegen des offenbaren Gegensatzes von משׁמם und שׁומם, als des agens und des patiens nicht angewandt werden, um so weniger, da dieser Gegensatz auch sonst bei Daniel, vgl. 11, 31 mit 12, 11, vorkommt. Und dann, was ist etwa durch diese Anstrengung erreicht? Der Stat. absol. שִׁקּוּצִים kann ja doch nicht für den Stat. constr. stehen. Zwar ist es richtig, daß im Hebräischen der Mangel der Nomina composita nicht nur durch die Verbindung zweier Nomina im Stat. constr., sondern auch durch die Nebeneinandersetzung derselben im Stat. absol. ersetzt wird, vgl. z. B. יַיִן תַּרְעֵלָה, Taumelwein, Ps. 60, 5, עַנְוָה־צֶדֶק, Mildegerechtigkeit, Ps. 45, 5, — in welchem Falle die Aussprache die fehlende grammatische Bezeichnung der engen Zusammengehörigkeit ersetzte. — Allein diese höchst seltene und daher von vornherein unwahrscheinliche, nur auf zwingende Gründe hin anzunehmende Art der Verbindung findet doch nur bei solchen Nominibus statt, deren Bedeutungen zusammen in einen Begriff verschmolzen werden sollen, während die Bezeichnung durch den Stat. constr. viel weiter ist, jede Art von Beziehung des einen Nomens auf das andere anzeigt. Eine solche Verschmelzung kann aber hier bei den Gräueln und der Verwüstung nicht angenommen werden. Es fände ja hier die allerleichteste Verbindung statt, ein bloßes Nebeneinander, da

die Götzen nicht als Ursache der Verwüstung betrachtet werden können.

Rosenm. wollte erklären: Et super alam detestationum erit vastans i. e. exercitui detestando vastator dux praeerit. Dagegen ist aber bereits gezeigt worden, daß כנף schon wegen des Singulars nicht vom Heere verstanden werden kann. Aber auch der Plur. könnte schwerlich so ohne weiteres als Bezeichnung des Heeres vorkommen. Jes. 8, 8. 18, 1 gehören kaum dahin. In beiden St. ist von den Flügeln des Raubvogels die Rede, unter dessen Bilde die erobernde Macht erscheint. Daß שקוצים nicht alles Abscheuliche bezeichnet, sondern speciell die Götzen wurde bereits nachgewiesen.

v. Lengerke und Maurer übersetzen mit uns: über die Gräuelspitze kommt der Verwüster, nehmen aber an, daß der Tempel eben erst durch den Verwüster zum Orte der Gräuel gemacht wird: et cum templo a se profanato ad arbitrium aget vastator. Dagegen aber bemerkt Wieseler, die Annahme einer Prolepsis, der Fürst verwüstet jene Spitze also, daß sie zu einer Gräuelspitze wird, sey hart. Das zunächst liegende ist, daß die Gräuelspitze und der Verwüster sich ebenso zu einander verhalten, wie im Vorherg. die Ausrottung des Gesalbten und die Zerstörung von Stadt und Heiligthum durch den fremden Fürsten.

Wieseler will unter כנף die Spitze oder Oberfläche des Altars verstehen, unter den Gräueln die unheilige, heidnische Gesinnung, den Unglauben, in dem das Volk seine Opfer auf dem Altar des Herrn darbringt. Aber daß כנף die Zinne des Tempels ist und nicht die Spitze des Altars zeigt das πτερύγιον des N. T., das ἱερὸν der LXX. Dann sieht man nicht ein, warum grade die Spitze des Altares erwähnt werden sollte. Endlich, שקוצים kann nur die Götzen selbst bezeichnen.

Ewald übersetzt: „Und zwar wegen des furchtbaren Gipfels

von Gräueln." Er muß aber selbst bemerken: „כנף in der rein bildlichen Bed. des Aeußersten ist seltsam," wozu noch kommt, daß für משמם die Bedeutung furchtbar nicht erwiesen werden kann.

Während Ewald die Worte nachschleppen läßt, wollen Andere sie gegen den ganzen Character dieser Verkündung mit dem Folg. in einen langen und schleppenden Satz zusammenziehen, der als Schluß ganz besonders unpassend wäre.

Auberlen übers.: Und ob des verwüstenden Gipfels von Gräueln und bis zur Vollendung und zwar der beschlossenen wird es über das Verwüstete triefen. Dabei werden כנף, in dessen Auffassung A. Ewald folgt*), und שקוצים in unzulässiger Bedeutung genommen. Unter משמם den Verwüster im eigentlichen Sinne zu verstehen liegt um so näher, da im Vorherg. schon von einem solchen die Rede gewesen. A. hätte um so mehr Bedenken tragen sollen, also jede bestimmte Beziehung auf den Tempel zu beseitigen, da er selbst doch auch auf ihn die Worte bezieht.

Hitzig übersetzte früher: und über die Spitze des Verwüstungsgräuels, und bis u. s. w. wird sich ergießen. Um dem שקוצים משמם die Bedeutung Verwüstungsgräuel zu vindiciren, berief er sich auf אֲדֹנִים קָשֶׁה, Jes. 19, 4, wo ebenfalls ein Nomen im Plur. mit dem Adj. im Singular verbunden sey. Allein wer möchte wohl aus einem solchen Beispiel den Schluß ziehen, daß überhaupt jeder Plural für den Singular stehen könne. Es ist dieß vielmehr nur bei wenigen abgegränzten Nominibus der Fall, bei welchen die Pluralform schlechthin zur Bezeichnung des Abstracti dient, nicht etwa die Sache zu-

*) Gewiß hat sich A. nur schwer entschlossen von der „zufälligen Analogie von πτερύγιον Matth. 4, 5" zu reden.

gleich auch eine Betrachtung als Abstractum zuläßt, wie אֱלֹהִים, בְּעָלִים, אֲדֹנִים, die letzteren beiden, wenn sie geradezu in der Bedeutung Herrschaft stehen. Wollte man nun aber auch hienach das שִׁקּוּצִים, was nie anders, wie als wirklicher Plural vorkommt, erklären, so dürfte man nur übersetzen: verwüstende Gräuel- oder Götzenschaft. Was sollte dieß aber wohl seyn? Können etwa die todten Götzen des Antiochus Epiphanes als Urheber der Verwüstung betrachtet werden? Und was soll es heißen: über den Flügel oder über die Spitze der verwüstenden Gräuelschaft? Zu geschweigen, daß mit dieser Erklärung die falsche Auffassung des כלה ונחרצה sowohl, wie des תִּתַּךְ und des שׁמם unzertrennlich verbunden ist.

Jetzt erklärt Hitzig: Entsetzensgräuel. Das משׁמם soll ein sachliches Substantivum seyn und Gegenstand des Starrens und Entsetzens bezeichnen. Das spätere שׁמם sei aus משׁמם abgekürzt. Gemeint sey der heidnische Opferaltar. Allein für solche Form eines „sachlichen Substantivs" findet sich kein wirklich entsprechendes Beispiel. Jes. 49, 7, wo מתעב, Gegenstand des Abscheus, die meiste Analogie darbieten soll, und 53, 3 werden nur nach falscher Deutung dahin gezogen. Daß משׁמם Particip. ist, zeigt, außer der Form auch Esr. 9, 3. 4. Als Particip. in Po. kann es nur eine doppelte Bedeutung haben, entweder die active, wie sie bei diesem „stärksten Activstamm" die nächstliegende ist, oder die steigernde, wie sie in Esr. 9 vorkommt. Ferner, wäre משׁמם Substant., so könnte es auch das מ nicht abwerfen. Dann sieht man bei dieser Erkl. nicht ein, warum שקוץ im Plur. steht. Mit Recht bemerkt Wieseler: „Gegen die angenommene Verbindung der beiden Wörter spricht, daß an der einen Stelle, wo sie wirklich vorkommt, Dan. 11, 31, der Singul. השקוץ steht. Wir müssen daher vielmehr annehmen, zumal da bei Daniel sich der Plur. שקוצים sonst nie findet, daß dieser hier absichtlich gesetzt sey, um eine an sich mögliche

Verbindung mit dem folg. משמם zu verhindern." Endlich, die Spitze des Altares würde sehr unpassend erwähnt seyn.

Und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten.

Untersuchen wir zuerst die Bedeutung des כָּלָה. Ausleger und Lexicographen nehmen als solche gewöhnlich die der Vollendung an, die hier für die vollendete Vertilgung stehen soll. Mißtrauen erweckt gegen diese Annahme schon die Form des Wortes. Es ist Femin. des Abjectivi כָּלֶה, wie יָפָה von יָפֶה. Das Masc. kommt Deut. 28, 32 in der Bedeutung deficiens, tabescens vor. Der Form wie כָּלֶה von den Verbis לה entspricht aber von den regelmäßigen Verbis der Form כָּתֵב, welche immer Adjectiva intransitiven Begriffes, nie Abstracta, am wenigsten solche transitiven Begriffes bildet. Was schon die Form lehrt, bestätigt der Sprachgebrauch. כָּלָה kommt nie anders, wie als Femin.: die Vollendete, oder als Neutr.: das Vollendete, vor. Deutlich ist diese Bedeutung z. B. Zeph. 1, 18, wo כָּלָה mit einem andern Part. verbunden wird: denn Vollendetes, nur Furchtbares (בָּהַל in Niph. nie gradezu eilen) thut der Herr mit allen Bewohnern des Landes. Ebenso deutlich an unserer Stelle und Jes. 10, 23. 28, 22, wo כָּלָה ebenfalls mit einem andern Participium verbunden ist. Aus der angenommenen Bed. des כלה erklärt sich der adverbiale Gebrauch desselben in Gen. 18, 21, Ex. 11, 1, 2 Chron. 12, 11: complet, ganz und gar. Sie paßt in Dan. 11, 16: Vollendetes ist in seiner Hand, im Gegensatze gegen die halbe, unvollständige Ausführung des Gewollten. Ebenso auch bei der häufig vorkommenden Redensart עשה כלה. Sie heißt theils: Vollendetes thun, die Sache aufs Aeußerste treiben, den Garaus machen, Jer. 4, 27. 5, 10. 17 (mit Jemanden) Nah. 1, 9, theils, mit dem Accus., etwas oder Jemanden zu einem Vollendeten machen, völlig zu Grunde richten,

Neh. 9, 31, Jerem. 30, 11, Ez. 11, 13. 20, 17, Nah. 1, 8. An diesen letzteren St. paßt nicht die von Hävernick zu Ez. 11, 13 angenommene Bed. ein Endurtheil vollstrecken. Die Accus. sind dann nicht zu erklären.

Die Vollendung kann sich nun entweder auf den Beschluß oder auf die Ausführung beziehen. Von der Vollendung des Beschlusses kommt das Verbum כָּלָה nicht selten vor. So z. B. 1 Sam. 20, 7: „wenn er, Saul, zürnen wird, so wisse, daß das Böse vollendet ist von seiner Seite," daß er den festen und unwiderruflichen Beschluß gefaßt hat, es auszuführen. Ebenso V. 9. 1 Sam. 25 17: „und nun bedenke und siehe zu, was du thust, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה, denn fest beschlossen ist das Böse für unsern Herrn und über sein ganzes Haus." Esth. 7, 7: „Denn Haman sah כִּי־כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה, daß ihm fest beschlossen sey das Böse vom König." Diese Stellen zeigen, daß das Vollenden nicht nur im Allgemeinen vom Beschlusse gebraucht wird, sondern daß es durch den Sprachgebrauch speciell auf den vollendeten Beschluß Jemanden Leid zuzufügen, beschränkt wurde. In bonam partem kommt es nie vor, vgl. noch Prov. 22, 8, und dazu Schultens. Selbst unser Adj. כָּלָה aber wird 1 Sam. 20, 33 zur Bezeichnung eines solchen vollendeten Beschlusses gebraucht: „Und Jonathan erfuhr כִּי־כָלָה הִיא, daß ein fester Beschluß es sey von Seiten seines Vater, den David zu tödten." Daß nun כלה auch hier auf ein Vollendetes, dem Beschlusse, nicht der Ausführung nach, zu beziehen sey, geht hervor 1. aus der Zusammenstellung mit einem andern, die Festigkeit und Unwiderruflichkeit des Beschlusses bezeichnenden Worte. 2. Aus dem תִּתַּךְ, was immer von der Ursache der Vernichtung, dem göttlichen Zorne oder der göttlichen Strafsentenz, nie von der Vernichtung selbst vorkommt 3. Aus der Vergleichung von Jes. 28, 22, wo das ebenso wie hier verbundene כלה ונחרצה als Object des Hörens bezeichnet wird:

„Vollendetes und Abgeschnittenes hörte ich vom Herrn, dem Allmächtigen."

Das gänzlich Gleiche der Verbindung beider Wörter an unserer Stelle und an den beiden des Jesaias, an denen sie nach dem Vorgange von Röm. 9, 27 richtig schon von Vitringa, falsch dagegen von Gesenius u. A. aufgefaßt werden, macht es höchst wahrscheinlich, daß sie in dieser Verbindung einen gerichtlichen Ausdruck bildeten, das feste und unwiderrufliche Endurtheil, vielleicht speciell in Halssachen bezeichneten.

Wir fassen unsern Satz nicht, wie viele Ausleger, als einen vollkommen unabhängigen auf: bis zur Vollendung — wie sie übersetzen — und bis zum Gerichte wird es triefen u. s. w., sondern wir setzen ihn in Verbindung mit dem vorigen: über den Gräuelflügel kommt der Verwüster, und zwar bis u. s. w. Die Rechtfertigung dieser Verbindung liegt zum Theil schon in der richtigen Erklärung des כלה ונחרצה. Denn kann dieß nur den Beschluß, die Finalsentenz, im Gegensatze gegen die früher beschlossenen geringeren Züchtigungen bezeichnen, so kann עַד nicht der Endpunct des Triefens seyn. Mit der Finalsentenz hört ja die göttliche Strafe nicht auf, sondern die furchtbarste Aeußerung derselben nimmt nun erst ihren Anfang. Dazu kommt noch, daß nach unserer Erklärung תִּתַּךְ sein ganz natürliches Subject, die Finalsentenz, erhält, welche selbst als herabtriefend gesetzt wird, weil bei Gott Beschluß und Ausführung in einen Moment zusammenfallen, grade so, wie es V. 11 heißt: „da ergoß sich über uns der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben ist im Gesetze Moses," wie Mal. 2, 2 gesagt wird: „ich sende auf euch den Fluch," und wie Sach. 5, 4 die Rolle mit dem Fluche beschrieben zu dem Hause des Diebes und Meineidigen kommt und es zerstört. Nach der selbstständigen Auffassung des Satzes dagegen muß man תִּתַּךְ als imperson. stehend nehmen, wie es nie vorkommt, und um so weniger hier genom-

men werden darf, da es V. 11 mit einem bestimmten Subjecte steht. Daß das Vav in וְעַד unsere Auffassung nicht etwa zurückweist, da ו oft als die weitere Verbindung statt der engeren durch et quidem steht, z. B. in V. 25 וּבְצוֹק, bedarf kaum einer Bemerkung, vgl. Jerem. 15, 13. Ebenso καὶ Joh. 1, 16*).

Bei dem „es wird herabtriefen über" liegt die Zerstörung von Sodom und Gomorrha als Typus aller zukünftigen vernichtenden Gerichte Gottes zu Grunde. נָתַךְ wird ursprünglich vom natürlichen Regen gebraucht, 2 Sam. 21, 10, Exod. 9, 33. Durch einen übernatürlichen Regen aber (vgl. Gen. 19, 24: und Gott ließ regnen über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel) erfolgte der Untergang von Sodom und Gomorrha. Diese Stelle der Gen. bildet die Grundlage einer Menge von andern, in denen der Untergang der Gottlosen geschildert wird. Am nächsten halten sich an sie Ps. 11, 6 und Ezech. 38, 22: „Feuer und Schwefel will ich regnen lassen über ihn." Deutlich bleibt aber auch die Beziehung an folgenden Stellen, welche der unsrigen näher verwandt sind: 2 Chron. 34, 21: „groß ist der Grimm (eigentl. die Gluth) des Herrn, welche auf uns sich ergossen hat (נִתְּכָה בָנוּ), weil unsere Väter nicht beobachtet

*) Vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 845, Ewald §. 330 b. Wieseler meint: „Die in Anspruch genommene Bed. von ו kommt nur vor einem einzelnen Nomen oder auch einem Präpositionalsatz vor, schwerlich aber vor einem längeren Satze, der wie der unsere mehr selbstständig auftritt und aus Conjunction, Subject und Verbum besteht." Aber von einer eigenthümlichen Bedeutung des ו kann eigentlich nicht die Rede seyn, es wird nur mehrfach gesetzt, wo wir genauer ein: und zwar, oder: und das gebrauchen. Die Unterscheidung ferner zwischen עַד als Präpos. und Conjunction wird kaum als eine begründete betrachtet werden können. Wo עַד als Conj. zu stehen scheint, da wird vielmehr, wie so oft im Hebr. der ganze Satz als Nomen behandelt. Müßte man aber jenen Einwand Wieselers als begründet erkennen, so könnte man ihm leicht durch eine leise Modification uns. Erkl. entgehen. Man dürfte nur mit Blomstrand u. A. vor תִּתַּךְ das Relat. ergänzen.

haben das Wort des Herrn, daß sie thaten nach allem, was geschrieben steht in diesem Buche." 12, 7: „Und meine Zornesgluth wird nicht herabtriefen, תתך, über Jerusalem." Jerem. 7, 20: „Siehe mein Zorn und meine Gluth werden ausgegossen, נִתֶּכֶת, auf diesen Ort, über (wie an unserer Stelle) Mensch und Vieh und über Baum des Feldes, und über Frucht der Erde, und sie brennt und verlöschet nicht." 42, 18: „wie sich ergossen hat (נתך) mein Zorn und meine Gluth über die Bewohner Jerusalems, so wird herabtriefen, תתך, meine Gluth über euch, da ihr nach Aegypten kommt." 44, 6: „Es ergießt sich meine Gluth und mein Zorn (vgl. Jes. 42, 25 חֵמָה אַפּוֹ als nom. compos. seine Zornesgluth) und brennt in den Städten Judas, und in den Straßen Jerusalems, und sie werden zur Ruine und zur Oede," vgl. noch Nah. 1, 6, Klagel. 2, 4, Jes. 42, 25. Aus diesen Parallelst. erhellt, daß der Gluthregen des göttlichen Zornes die stehende Bezeichnung war für die Gerichte, welche den Untergang des Bundesvolkes herbeiführten, so gewöhnlich, daß sie selbst in der schlichten historischen Prosa vorkam. Daniel, der selbst als Zeitgenosse einen solchen Gluthregen erlebt hatte, vgl. V. 11, der eben für die schauerliche Brandstätte gebeten, erhält hier die Nachricht, daß, wenn sie wiederhergestellt worden, und von neuem die Rache Gottes noch furchtbarer wie früher über sich herbeigerufen, ein neuer Gluthregen sie wieder in Asche und Trümmer verwandeln wird. Der Ausdruck führt immer gänzliche Vernichtung mit sich, und schon um seinetwegen kann nicht an die Maccabäischen Zeiten gedacht werden. Um sich von dieser lästigen Consequenz zu befreien, wollen die meisten neueren Maccabäischen Ausll., שֹׁמֵם activisch nehmend, die Zornesgluth von dem Bundesvolke auf seine Feinde ablenken, über den Verwüster, wobei es ihnen, wie sich leicht denken läßt, schon unter den Jüdischen Ausll., obgleich diese einstimmig die Beziehung der Weissagung auf die Zerstörung durch die Rö-

mer festhalten, nicht an Vorgängern fehlt. Abarbanel „Praeterea desolationis meminit adhuc venturae super ipsas gentes, quae et ipsa erit usque ad perditionem." Die Wahl dieser sprachwidrigen Erklärung zeigt, daß man sich außerdem nicht zu helfen weiß. Das Verbum שָׁמֵם hat ohne alle Ausnahme intransitive, nie die transitive Bedeutung verwüsten. Erweisen wir dieß durch die Betrachtung aller für die letztere angef. Stellen. Ez. 36, 3 übersetzt man das יַעַן שַׁמּוֹת gewöhnlich durch: propterea, quod devastant vos. Man muß aber vielmehr übersetzen: „weil ihr verwüstet seyd, und weil man nach Euch eifrig trachtet, daß ihr ein Besitzthum werdet den Heiden." Dieß erhellt aus V. 4, wo ebenfalls als Ursache der thätlichen Bezeugung des göttlichen Mitleidens zuerst die Verwüstung durch die Chaldäer, dann das Leid angeführt wird, welches die Elenden von den übermüthigen Nachbarn zu erdulden hatten, wie denn beides in den gleichzeitigen Klagen durchgängig verbunden vorkommt. Dem שַׁמּוֹת entspricht genau das: die verwüsteten Trümmer, חֳרָבוֹת שֹׁמְמוֹת, und: die verlassenen Städte. In der ganzen Weissagung wird den umwohnenden Völkern nie die Verwüstung des Landes Israel Schuld gegeben, immer nur grausamer Hohn und Plünderung. Die Verwüstung ist in derselben stets die Chaldäische. — Man beruft sich ferner auf Dan. 8, 13, wo הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם heißen soll: Gräuel des Verwüsters. Allein die grammatische Unzulässigkeit dieser Erklärung ist so deutlich, daß Gesenius und Winer dadurch veranlaßt worden sind, dafür פֶּשַׁע הַשֹּׁמֵם zu substituiren, dadurch selbst ein Zeugniß ablegend, daß sie das, was wirklich im Texte steht, nicht auf die angegebene Weise zu erklären wagen. Wir zeigten schon, daß man erklären muß: wie lange währt das Gesicht, das Beständige (der heilige Cultus) und der Frevel (das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde, vgl. eine ähnliche Personification Sach. 5, V. 8, wo das Israelitische Volk als ein Weib, die Gott-

losigkeit, personificirt erscheint, und auch Mal. 1, V. 4) als verwüstet. Die passiv. Erklärung des שֹׁמֵם wird schon durch הַתָּמִיד erfordert. Denn was soll es heißen: wie lange dauert das Beständige, da ja von der Dauer der *Aufhebung* desselben nach dem Contexte die Rede seyn muß? Also wie lange dauert das Beständige als ein *verwüstetes*, gradeso wie in dem parallelen und erklärenden Satze מִרְמָס ebenfalls zu beiden, zu קֹדֶשׁ, entsprechend הַתָּמִיד, und zu צָבָא, Heer, Bezeichnung des Bundesvolkes, entsprechend הַפֶּשַׁע, gehört. Endlich beruft man sich noch auf Dan. 12, 11: und von der Zeit an, daß das Beständige weggenommen wird וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, was man übersetzt: und daß der verwüstende Gräuel gegeben wird, so daß die Worte noch mit zur Bestimmung des Ausgangspunctes gehören. Allein man geräth bei dieser Auslegung in die Schwierigkeit, daß nach ihr der Zielpunct ganz fehlt, und kann zudem kaum die Augen vor dem so offenbaren Gegensatz des: sie geben den Gräuel als einen verwüstenden 11, 31 verschließen. Man muß daher die Worte als Bezeichnung des Zielpunctes nehmen: von der Zeit *an* da das Beständige weggenommen worden, und bis zu der Zeit, da man den Gräuel gibt als einen verwüsteten, da der Gräuel, welcher früher als Urheber der Verwüstung, als dieselbe nach dem Gesetze der Vergeltung nach sich ziehend, aufgestellt worden, nun selbst verwüstet, und wie es an der Parallelst. 8, 14 heißt, das Heiligthum gerechtfertigt wird. Bestätigt wird diese Erklärung durch V. 7, wo ebenfalls לְ als Bezeichnung des Zielpunctes steht. — Man darf aber um so weniger שֹׁמֵם hier durch *Verwüster* übersetzen, da der offenbare Gegensatz des מְשֹׁמֵם und des שֹׁמֵם als des agens und des patiens die Identificirung beider verbietet, und das Part. שֹׁמֵם noch einmal in unserem Abschnitte V. 26, und außerdem noch in dem übrigen Theile des Cap. in intransitiver Bedeutung vorkommt. Dazu kommt noch, daß in den Stellen des Jesaias, auf die Daniel sich

hier ebenso zurückbezieht, wie in 11, 36 auf Jes. 10, 25, das Vollendete und Festbeschlossene auf das Gericht über Juda geht, nicht über den heidnischen Verstörer. Dann, daß שומם sonst nie von einem einzelnen Individuum steht.

Da משמם Mascul. ist und mit Substantivbed. steht, so liegt es am Nächsten auch שומם so zu fassen, nicht über den verwüsteten (Tempel), sondern: über den Verwüsteten. Der Verwüstete ist ideale Person, wie der Sabbath in Jes. 58, 13. Man kann nach dem Zusammenhange mit dem Vor. entweder an Stadt und Tempel denken, oder auch, was sachlich auf dasselbe herauskommt, an Israel, unter Vgl. von Klagel. 3, 11: „Er hat mich zum Schomem gemacht," 1, 13.

Wieseler wendet gegen die von uns gegebene Erkl. im Ganzen ein: sie lasse die Weiss. mit der schrecklichsten aller Begebenheiten, welche das Jüdische Volk treffen konnte, abschließen. „Allein dann hätte Daniel umsonst gebetet um die Erhaltung von Stadt und Heiligthum. Leiden konnten Volk und Heiligthum vorübergehend treffen. Aber das am Ende verheißene Heil mußte ihretwegen trösten und beruhigen." Aber 70 Jahrwochen des erneuerten Bestehens von Stadt und Tempel waren Daniel in Erhörung seiner Bitte gewährleistet worden, und der hier angekündigte neue Untergang tritt erst dann ein, nachdem dem wahren Bundesvolke ein reicher Ersatz gegeben worden. Was aber in der Geschichte nicht abnorm ist, das kann es auch in der Weissagung nicht seyn.

Ein anderer Einwand von W. ist der: „Nach dieser Auffassung müßte in dem Satze mit ועד der Culminationspunct des göttlichen Strafgerichtes angegeben seyn, dem frühere geringere voraufgehen. Allein wenn doch in dem voraufgehenden משמם schon die Verwüstung des Tempels gedroht ist, was für ein schlimmeres Schicksal sollte diesen und das Jüdische Volk noch treffen können?" Die Steigerung liegt aber darin, daß hier

das Definitive, Andauernde hervorgehoben wird, wodurch sich diese Catastrophe von früheren Züchtigungen unterscheiden sollte, z. B. der Chaldäischen, bei der auch der Verwüster über den Tempel kam.

Fassen wir jetzt noch einige abweichende Erkl. ins Auge.

v. Lengerke übersetzt: und zwar bis zur Vollendung und (bis) der Beschluß sich ergießen wird über den Verwüster. Daß die Erkl. von כלה und שומם eine unbegründete ist, wurde bereits nachgewiesen. כלה und נחרצה werden gegen die Grundst. des Jes. von einander getrennt.

Derselbe Grund gilt auch gegen die Erkl. von Wieseler: Und bis sie vollendet seyn wird, wird Beschlossenes herabtriefen über den Verwüsteten. Subject in כלה soll ferner „die unmittelbar vorhergegangene halbe Woche" seyn. Nicht von der halben Woche aber, sondern von der Mitte der Woche ist im Vor. die Rede. Statt bis würde wenn stehen müssen. Wieseler gesteht zu, daß שומם „nie und nimmer" Verwüster heißen kann, sondern nur verwüstet. Unstatthaft aber ist seine Annahme, daß der Verwüstete hier stehe statt des zu Verwüstenden, wie er selbst bemerkt: „Eigentlich hätte es heißen müssen: über ihn, so daß er verwüstet wird." Der Verwüster kommt nach dem vor. Gliede über den Tempel oder Israel. Dieser also muß auch hier der Verwüstete seyn. Ein anderer hätte klarer bezeichnet werden müssen.

Ewald: doch bis Untergang und Entscheidung sich auf das Furchtbare ergießt.

Hitzig: Und über die Spitze des entsetzenerregenden Gräuels und bis zur Vertilgung und Verhängniß wird sie (die Vertilgung) sich ergießen über das Entsetzliche. Das Object des Ergießens würde hienach doppelt angegeben.

Auberlen: „Und bis zur Vollendung und zwar bis zur bestimmten (bis das abgemessene Ende der Verwüstung kommt

und das verheißene Reich Gottes anbricht) wird es über das Verwüstete triefen." Gegen die Bed. des כלה und gegen die Grundst. des Jesaias. Dann geht bei dieser Auff. das Subj. für חתך verloren, das A. aus V. 11 gewinnen will!

Bestimmtheit der Zeitangaben.

Die herrschende Ansicht in der Synagoge und Kirche ist von jeher die gewesen, daß die 70 Wochen sowohl, wie die kleineren Zeiträume, in welche diese Gesammtperiode eingetheilt wird, genau bestimmt und scharf begränzt seyen. Die entgegengesetzte Annahme wird auch schon dadurch sehr verdächtig, daß sie sich nur bei solchen findet, welche entweder durch ihre Hypothesen mit der Chronologie ins Gedränge kamen, wie z. B. Bleek, der bei allen seinen drei Perioden die Chronologie gegen sich hat, oder zu chronologischen Untersuchungen keine Lust hatten. Obgleich dieß selten geschieht, so muß doch genau geschieden werden zwischen einer objectiven und einer subjectiven Unbestimmtheit. Die letztere müßte zu ihrer Sicherung den Beweis führen, daß die Chronologie der Zeiten von dem Ausgangspuncte bis auf den Endpunct eine unsichere sey. Da dieser Beweis aber nicht geführt werden kann, da sich grade darin die göttliche Weisheit offenbart, daß die chronologische Bestimmung der Erscheinung des Messias erst in eine Zeit fällt, in der die Chronologie durch die zu Gebote stehende Vergleichung mehrfacher Aeren, und zahlreicher gleichzeitiger Schriftsteller bei verschiedenen Nationen auf dem sichersten Fundamente beruht, so ist diese Annahme ohne weiteres zu verwerfen. Für die objective Unbestimmtheit, die Annahme, daß die chronologischen Bestimmungen nur in Bausch und Bogen gegeben seyen, hat man folgende Gründe geltend gemacht.

1. „Es ist offenbar, daß das gebrauchte Zeitmaaß der שָׁבֻעִים hauptsächlich wegen der Gleichförmigkeit mit dem Zahlworte שִׁבְעִים in den beiden Jeremianischen Prophetieen gewählt ist. 2. „Es ist klar, daß die Zahl dieser שָׁבֻעִים aus keinem anderen Grunde auf 70 angegeben ist, als weil die absolut nothwendige Gleichheit mit den 70 Jahren des Jeremias diese Zahl forderte, und jede andere ausschloß." So Bertholdt. Es ist nun allerdings richtig, daß die 70 Wochen der Wiederherstellung in genauer Beziehung auf die 70 Jahre der Zerstörung stehen. Aber was folgt etwa daraus? Der Ausgangspunct wird so gewählt, daß eine solche Beziehung genau mit dem Erfolge übereinstimmte. Grade diese Verschiedenheit des Ausgangspunctes der 70 Wochen von dem Zielpuncte des Jeremias zeigt, daß die Zeit genau bestimmt werden sollte. 3. Coccejus bemerkt: non credibile esse, deum voluisse fidem suspendere a chronologia. Allein von der diesem Grunde unterliegenden Ansicht aus könnte man auch beweisen, daß jede Uebersetzung der heiligen Schrift inspirirt seyn müsse. Denn sonst würde ja der Glaube von der Philologie abhängen. Ebenso, daß alle historischen Forschungen über die Canonicität der biblischen Schriften unnütz seyen. Der Grund gilt nicht mehr gegen unsre Weissagung, wie gegen alle übrigen chronologisch bestimmten. Ist nur eine derselben als vorhanden nachgewiesen, so ist zugleich dargethan, daß er auf unrichtiger Voraussetzung beruhen muß. Erhalten etwa diejenigen, welche sich in chronologische Untersuchungen nicht einlassen können oder wollen, weniger dadurch, daß auch für diejenigen gesorgt ist, bei welchen dieß statt findet? Bleibt ihnen nicht, wie bei den übrigen Messianischen Weissagungen, das daß? Sind nicht alle äußeren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums auf selbstständige Weise nur demjenigen erkennbar, der die zu ihrer Prüfung nothwendigen Kenntnisse besitzt, und kann diese Prüfung wohl bei einem derselben ohne irgend welche

Kenntnisse angestellt werden? Werden nicht solche auch nur zu der Einsicht in das ungefähre Zutreffen erfordert? Und will man genau abmessen, über welches Maaß Gott nicht herausgehen dürfe? Sind alle Beweise des Christenthums für alle, oder hat nicht vielmehr die göttliche Weisheit und Liebe dafür gesorgt, daß jeder, der sich überzeugen lassen will, in seinem Gebiete solche vorfindet? Darf derjenige, der in irgend einem Gebiete, worin Gott die Spuren seiner Wahrheit zurückgelassen hat, nicht zu Hause ist, etwa scheel sehen, daß Gott so gütig ist? Darf man es z. B. dem christlichen Historiker beneiden, daß ihm der Beweis aus den großartigen Wirkungen des Christenthums, weit anschaulicher und vollständiger sich entfaltet, wie demjenigen, der in Bezug auf die Geschichte, mehr oder weniger ein Laie ist? Und endlich sind nicht die χαρίσματα in der Kirche zum Besten des Ganzen? Kommen nicht die durch vom Geiste Gottes geleitete gelehrte Forschung gewonnenen, und in die kirchliche Tradition übergegangenen Resultate auch dem Laien zu Gute, der sie mit Vertrauen entgegennimmt?*)

So schwach aber wie die Gründe gegen, so stark sind die Gründe für die Bestimmtheit der chronologischen Angaben.

1. Die 70 Wochen stehen in näherer Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Was die chronologische Bestimmtheit

*) Man vgl. mit dieser Beantwortung des Einwandes von Coccejus die von Sack, Apolog. 2. Ausg. S. 336: „Da die genauere Chronologie nicht Sache jedes Schriftlesers in Israel seyn konnte, so blieb für die, welche nur im Allgemein den Anfangspunct als in die Zeit jener Befehle und Erlaubnisse der persischen Könige fallend erkannten, auch nur eine ungefähre, doch immer nicht sehr weite Auffassung der Zeit übrig, in welcher der Messias zu erwarten war. Aber auch dieß war schon hinreichend zur Stärkung des Glaubens und Spannung der Erwartung; und in diesem Sinne muß man auch von den jetzigen Schriftlesern sagen, daß, wenn ihnen auch die Mittel und Resultate der gelehrten chronologischen Forschung unzugänglich bleiben, sie doch aus der einfachsten geschichtlichen Kenntniß heraus sich von der Erfüllung der Weissagung in Christus überzeugen können."

der letzteren beweist, leistet dasselbe auch für die ersteren. Dieser Beweis aber ist leicht zu führen. Daß Daniel die 70 Jahre für bestimmt hielt, zeigt, wie auch Lengerke anerkennt, schon sein Gebet im 69sten, welches auf der Voraussetzung beruht, daß die Zeit der Erfüllung jener Weiss. des Jeremias unmittelbar bevorsteht. Hätte man auch vor der Erfüllung hieran gezweifelt, so würde es doch durch dieselbe über allen Zweifel erhoben seyn. Daß das erste Jahr des Cyrus grade 70 Jahr von dem Ausgangspuncte des Jeremias, dem vierten Jahre des Jojakim entfernt ist, dafür ist der Beweis in den Beiträgen 1, S. 181 geführt worden, vgl. auch Küper Jeremias S. 64, Kleinert Jesaias XCIV. 137. Daß auch die Tyrische Chronologie dasselbe Resultat liefert, ist in meiner Schrift de rebus Tyriorum dargethan worden. Steudel S. 14 ff. wendet ein, es werden bei Jeremias der Babylonischen Dienstbarkeit 70 Jahre zugetheilt, während dieselbe doch nur 68 Jahre gedauert habe. Aber die zwei Jahre des Darius Medus werden als Annex der Babylonischen Zwingherrschaft über Juda betrachtet, weil diese dem Wesen nach noch fortdauerte und erst mit dem ersten Jahre des Cyrus ein Ende nahm. In Bezug auf den Einwand, den Steudel aus Sach. 1, 12 entnimmt, wo im zweiten Jahre des Darius die Zeit des Elendes auf 70 Jahre bestimmt wird, vgl. z. d. St. In 2 Chron. 36, 21, sagt St. ferner, werden die 70 Jahre des Jeremias auf die Verwüstung des Landes bezogen, die doch nur 52 Jahre gedauert habe. Der Verf. der Chronik müsse also diese Zeitbestimmung als eine runde genommen haben. Aber die Verwüstung war im Keime und Anfange schon von dem vierten Jahre Jojakims an vorhanden, und culminirte nur in der Zerstörung des Tempels. Im Allgemeinen gehen Dienstbarkeit und Verödung Hand in Hand. Lengerke S. 430 erneuert die Behauptung, daß in Jerem. 25, 11. 12. 29, 10 die Zahl 70 in Bezug auf zwei nach ihrem Zeitanfange ver-

schiedene Gegenstände stehen. Dagegen ist aber schon in den Beiträgen 1 S. 180 nachgewiesen, daß die zweite Stelle auf die erste zurückweist und nur ein in der ersten St. zu suchender Ausgangspunct vorhanden ist.

2. Alle übrigen die Zukunft betreffenden Zeitangaben des Daniel sind bestimmt. Daß die in C. 8 und 12 enthaltenen, die Maccabäische Zeit betreffenden dieß nicht nur bis auf das Jahr, sondern bis auf den Tag sind, wird allgemein zugestanden. Auch die Bestimmung der Zeit von Nebucadnezars Wahnsinn erweist sich als chronologisch genau aus C. 4, 31: am Ende der (bestimmten) Tage, wenn gleich die Länge des Zeitmaaßes erst durch die Erfüllung bestimmt werden mußte.

3. Die Weissagung selbst trägt alle Merkmale chronologischer Bestimmtheit. Daß diese schon durch den Ausdruck, das נֶחְתַּךְ, angedeutet wird, ist bereits in der Erklärung nachgewiesen. Der Ausgangspunct und der Zielpunct ist nicht fließend, sondern durch scharf abgegränzte Ereignisse bezeichnet. Der ganze Zeitraum von 70 Wochen wird nicht nur in drei Theile von 7—62 und 1 Woche getheilt, sondern auch dieser letztere wieder in zwei gleiche. Wie könnte dieß wohl geschehen, wenn es auf ein halbes Hundert Jahre mehr oder weniger nicht ankäme? Gott selbst würde Anlaß gegeben haben an seinem Worte zu zweifeln, wenn eine alle Zeichen chronologischer Bestimmtheit an sich tragende Weissagung durch die Erfüllung als nicht bestimmt nachgewiesen würde.

4. Wäre die Sache durch diese Gründe nicht, wie sie es ist, entschieden, so müßte die Erfüllung den Ausschlag geben, und eine Erklärung, welche diese auf ihrer Seite hätte, wäre die richtige.

Es versteht sich von selbst, daß die Behauptung der Bestimmtheit nicht über die in der Sache selbst liegenden Gränzen hinausgehen kann. Sie kann natürlich in ihrem vollen Umfange

nur bei denjenigen Datis stattfinden, welche, wie die meisten unserer Weissagung, in einen bestimmten scharf abgegränzten Moment fallen. Bei Begebenheiten, welche ihrer Natur nach mehr fließend sind, wie die Vollendung der Erbauung der Stadt, und die subjective Aneignung der durch Christum erworbenen Heilsgüter, kann natürlich die Bestimmtheit der Weissagung nicht über die Bestimmtheit der Geschichte hinausgehen.

Der Ausgangspunct der siebenzig Wochen.

Wir haben in dem exegetischen Theile nachgewiesen, daß diesen nicht etwa der Anfang des Aufbaus der Stadt überhaupt, sondern vielmehr der Anfang ihrer vollendeten Wiederherstellung nach ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde bildet. Es bleibt uns noch übrig, auf geschichtlichem Wege auszumitteln, in welches Jahr dieses Datum fällt.

Wäre bloß von dem Anfange des Aufbaus die Rede, so würden unbedenklich diejenigen Recht haben, welche den Ausgangspunct in das erste Jahr des Cyrus setzen. Jesaias preist in C. 45, 13 Kores als Erbauer der Stadt und alle heil. Schriften, welche die Zeit von Cyrus bis auf Nehemias betreffen, setzen deutlich das Vorhandenseyn eines Jerusalems während dieses Zeitraums voraus.

Allein so wie der Ausgangspunct in unserer Weissagung bestimmt wird, kann er weder mit Einigen ins erste Jahr des Cyrus, noch mit Andern ins zweite Jahr des Darius Hystaspis, noch mit Andern ins siebente Jahr des Artaxerxes gesetzt werden. Bis zum zwanzigsten Jahre des Artaxerxes war die frühere Stadt Jerusalem ein offnes, spärlich bewohntes, allen Unbilden der Nachbarn ausgesetztes Dorf,

sich zu dem früheren und zu dem späteren verhaltend, wie die Hütten, die man nach dem Brande einer Stadt zur ersten Zuflucht gegen Regen und Wind aufbaut, gegen die noch unversehrte und gegen die wiederhergestellte. In dem weiten Raume tauchten einzelne Wohnungen unter dem Schutte hervor, der rings um die Stadt so angehäuft lag, daß man den Weg um sie nicht vollenden konnte.

Wir räumen zuerst die Gründe hinweg, die man gegen diese Ansicht von dem Zustande Jerusalems erhoben hat. Bei Hagg. 1, 4 heißt es: „Ist Zeit für euch selbst zu wohnen in euren Häusern getäfelt, und mein Haus ist wüste." Die St. beweist aber nur das Vorhandenseyn einzelner getäfelter Häuser, was gegen die dargelegte Ansicht von dem Zustande Jerusalems in keiner Weise streitet. Man beruft sich ferner auf Esra 4, 12, wo die Feinde der Juden an Artachschasta schreiben: „kund sey dem Könige, daß die Juden, welche von dir heraufgekommen sind nach Jerusalem, die aufrührerische und böse Stadt bauen und die Mauern vollenden und die Trümmer herstellen," vgl. V. 16: „Wir thun dem Könige zu wissen, daß, wenn diese Stadt aufgebaut, und die Mauern vollendet werden, deshalb diesseits des Stromes dir kein Theil seyn wird." Artachschasta ist nicht Smerdis, sondern wie immer in der Schrift Artaxerxes. V. 6—23 bilden eine Parenthese, die sich nicht auf den Tempelbau, sondern auf die Stadt und ihre Mauern bezieht und berichtet, wie auch hier sich die Feindschaft der Gegner der Juden geschäftig erwies. Diese Resultate sind zuletzt von Schultz, Cyrus der Große, Stud. u. Crit. Jahrg. 53 gründlich bewiesen worden. Die St. beweist aber grade das Gegentheil von dem, was sie beweisen soll. Wir ersehen aus ihr, daß noch in der Zeit des Artaxerxes Jerusalem ganz darniederlag und der Versuch seinem traurigen Zustande ein Ende zu machen, völlig scheiterte. Wahrscheinlich wurde dieser Versuch nach der Ankunft

des Esra unternommen, durch welche das Volk neue Ermuthigung erhalten hatte. Sie hatten wohl auf die Connivenz der Regierung gehofft, aber sie täuschten sich in dieser Hoffnung. — „Die Vollmacht Esra's — meint Auberlen S. 119 — ist eine so ausgedehnte, daß darin auch die Wiedererbauung der Stadt wesentlich mit eingeschlossen ist. Das spricht er selbst klar und einfach aus, wenn er in seinem Bußgebete C. 9, 9 sagt: Unser Gott wandte uns Gnade zu vor den Königen von Persien, daß sie uns aufleben lassen, uns zu erhöhen das Haus unseres Gottes und herzustellen seine Trümmer, und daß sie uns Mauern geben in Juda und Jerusalem, גדר, Ummauerung, nicht blos Erbauung, sondern sogar Befestigung der Stadt." Wir antworten: Es heißt Esra 7, 11: „Und dieß ist der Inhalt des Briefes, den der König Artachschasta gab Esra, dem Priester, dem Schriftgelehrten, dem Erfahrenen in den Geboten des Herrn und seinen Gesetzen für Israel." In dieser Bezeichnung des Esra ist zugleich der Inhalt der Königlichen Vollmacht gegeben. Sie bezieht sich einzig und allein auf die gottesdienstliche Sphäre, und mit vollem Rechte sagt Schultz: „Esra, dem Priester, waren nur in Bezug auf den Tempel die Hände losgemacht, in Bezug auf alles Uebrige noch immer gebunden. Und erst Nehemias erhielt in Bezug auf den Bau der Stadt und ihrer Mauern die Erlaubniß, deren einstige Ertheilung Artachschasta in seinem ungünstigen Edicte nicht als unmöglich hingestellt, aber doch bis jetzt immer zurückgehalten hatte." Faßt man jenes von Esra selbst mitgetheilte Edict ins Auge, so wird der Sinn, den Aub. der St. C. 9, 9 zutheilt, von vornherein als ein unmöglicher erscheinen. Die St. lautet wörtlich: „Und hat Huld zu uns geneigt vor den Königen von Persien zu geben uns Leben, zu erhöhen das Haus unseres Gottes und aufzurichten seine Wüstungen und zu geben uns einen Zaun, in Juda und Jerusalem." Die göttliche Wohlthat ist allein die Herstellung des Tempels.

Damit ist, wie das Leben, so auch der Zaun gegeben. Der Zaun (גדר ist Gehege, Zaun, Wand, und kommt besonders von den Umfriedigungen der Weinberge vor, nie aber von Stadtmauern, vgl. zu Ps. 89, 41 und zu Micha 7, 11) ist aus Jes. 5, 5, wo dadurch der göttliche Schutz bezeichnet wird. Das Unterpfand der Wiederkehr desselben war eben das Heiligthum. Entsprechend ist V. 8: „Und daß er uns gebe einen Pflock — eine gesicherte Existenz — an seinem heiligen Orte." — Endlich beruft man sich noch auf Neh. 1, 3: „Und da sprachen sie (die aus Jerusalem in die Persische Residenz gekommenen) zu mir: die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt, sind in großem Elende und in Schande, und die Mauer Jerusalems ist durchbrochen, und ihre Thore sind mit Feuer verbrannt." Hieraus, behauptet man nach dem Vorgange von J. D. Michaelis, folge mit Nothwendigkeit, daß die Mauern Jerusalems von den Zurückgekehrten erst wieder aufgebaut, und dann von den umwohnenden Völkern zum zweiten Male wieder zerstört seyen. Denn die Schleifung von Nebucadnezar habe dem Nehemias nicht unbekannt, und kein neuer Grund seiner Trauer seyn können. Was nöthigt aber wohl zu der Annahme, daß die Ankömmlinge dem Nehemias etwas durchaus Neues sagten? Daß Mauern und Thore noch nicht wieder aufgebaut waren, wußte er zwar; aber das Geräusch des Hoflebens hatte sein Gemüth davon abgezogen. Jetzt trat ihm der Widerspruch des Sichtbaren und die Verheißung besonders lebhaft vor die Seele, und er wurde dadurch zu einer warmen Fürbitte veranlaßt, welche den Grund zur Aufhebung dieses Widerspruches legte. Der Schluß ist nicht besser und nicht schlechter, als der aus dem Eindrucke, den das vorgelesene Gesetz auf Josias macht, auf die frühere gänzliche Unbekanntschaft mit demselben. Kann man etwa daraus, daß das Volk nach Neh. 8, 9, als es das Gesetz durch Esra vorlesen hörte, weinte, schließen, daß es

dasselbe vorher gar nicht gekannt habe? Zudem steht das: sie sind in großem Elende und in Schande, zu dem: die Mauern sind zerstört u. s. w., in dem Verhältnisse von Wirkung und Ursache. Daß die Zerstörung der Mauern einen so verderblichen Einfluß ausüben, daß es die Wiederaufnahme der Stadt so gänzlich hindern werde, indem es ihre Bewohner aller Schmach und Unbill ihrer umwohnenden Feinde aussetzte, hatte Nehemias nicht so gedacht, wie er es jetzt erfuhr. Die Zerstörung der Mauern erschien ihm also jetzt in einem ganz anderen Lichte, und erweckte daher seinen Schmerz, seine Fürbitte, seinen Vorsatz zu thätiger Hülfleistung. Daß diese Zerstörung der Mauern und der Thore die Chaldäische ist, und daß dieselbe bis auf Nehemias fortdauerte, erweisen wir positiv aus folgenden Gründen: 1. Ganz ähnlich wie hier, wird die Chaldäische Verwüstung, was Mauern und Thore betrifft, geschildert, Klagel. 2, 8. 9, vgl. auch 2 Kön. 25, 10. 2. Die Feinde der Juden wissen nur von einer längst vergangenen Zerstörung; vgl. Neh. 3, 34, wo Sanballat sagt: „was thun die verwelkten (die ohnmächtigen) Juden? Werden sie die Steine lebendig machen aus den Schutthaufen, da sie verbrannt sind?" 3. Das Buch Esra thut einer Wiederherstellung der Mauern mit keinem Worte Erwähnung. Und doch läßt sich nicht denken, daß ein Ereigniß, dessen Wichtigkeit schon daraus hervorgeht, daß die Feinde der Juden dasselbe, als es wirklich ins Leben trat, durch List und Gewalt zu verhindern suchten, und sich über nichts mehr entrüsteten, als grade hierüber, mit Stillschweigen übergangen worden sey. Das Gegentheil der Wiederherstellung der Mauern erhellt positiv aus Esra C. 4. Aus dem, nach dem sechsten Jahre des Darius verfaßten zweiten Theile des Sacharja, C. 14, V. 10 ff., vgl. mit mehreren dort angeführten Stellen des Nehemias, geht hervor, daß zur Zeit beider Mauern und Thore sich noch grade in demselben Zustande befanden, in dem die Chaldäer sie zurückgelassen, daß grade die-

selben Bruchstücke, welche sie verschont hatten, noch standen, und keine andern. Vgl. noch Neh. 3, 8: „und da vollendeten sie Jerusalem bis an die breite Mauer," woraus hervorgeht, daß man die breite Mauer, westlich von dem nach den angeführten Stellen stehen gebliebenen Ephraimsthore, vgl. 2 Chron. 26, 9, als wegen der ihr durch Usias ertheilten starken Festigkeit, stehen geblieben, nicht wieder zu bauen brauchte. In dem Edicte keines Persischen Königs war ihnen auch nur eine Spur von Erlaubniß zur Herstellung von Stadt und Mauern gegeben. Und daß sich diese von selbst verstand, wer möchte das wohl behaupten? Etwas anderes ist es, ein wehrloses Volk in seine Heimath entlassen, und ihm die Schutzmittel gewähren, welche unter Umständen, bei einer allgemeineren Empörung, ihm auch gegen den Geber selbst dienen konnten. Dieß letztere setzt ein Vertrauen voraus, wie wir es bei den Asiatischen Gewalthabern, die wohl wußten, daß ihre Macht nur auf der Ohnmacht ihrer Unterthanen beruhte, nicht vorfinden, und wie es nur durch das nahe Verhältniß, in dem Nehemias zum Artaxerxes stand, ausnahmsweise erzeugt werden konnte, um so mehr da die Juden, wie wir aus Esra C. 4 ersehen, in dem Rufe einer aufrührerischen Gesinnung standen.

Diese Zurückweisung desjenigen, was man gegen die gegebene Ansicht von dem Zustande Jerusalems bis auf Nehemias vorgebracht hat, enthält zugleich schon zum Theil die positive Begründung derselben, die wir also nur noch zu vervollständigen brauchen.

Bei Sacharja erscheint der Zustand Jerusalems durchgängig als ein provisorischer. Erst in Zukunft soll nach 1, 16 die Meßschnur über Jerusalem gezogen werden; die Gegenwart gehört nach V. 12 noch zu der Periode des Elendes, nicht der Wiederherstellung; sie ist noch ein Anhang der Chaldäischen Dienstbarkeit. Nach C. 2 soll erst die Zukunft die Zerstörung Babels

und die Erbauung Jerusalems vollenden, ja was in Bezug auf die erstere bis jetzt geschehen, ist so unbedeutend, daß es kaum in Betracht kommt, daß der Prophet wie von einem gänzlichen Neubau redet; vgl. bes. V. 5: „Und siehe da ein Mann, in seiner Hand eine Meßschnur. Und er sprach, wohin gehst du? Und er sprach, zu messen Jerusalem, zu sehen, wie viel seyn wird ihre Breite und wie viel ihre Länge." C. 7, 7 wird die Vergangenheit, wo Jerusalem war sitzend und befriedet, der Gegenwart entgegengesetzt. Jerusalem ist also jetzt noch eine Stadt, welche, לֹא תֵשֵׁב, nicht sitzt, sondern daniederliegt. C. 8, 5 verheißt der Prophet, die Gassen der Stadt werden dereinst noch voll seyn von Knaben und Mädchen, spielend auf ihren Gassen, und wie wenig diese Verheißung in der Gegenwart einen Anknüpfungspunct hatte, geht daraus hervor, daß er V. 6 es nöthig findet, die, denen eine solche Wendung der Dinge seltsam und unglaublich vorkam, auf die göttliche Allmacht zu verweisen.

Unter Esra und trotz seiner Mission dauerte der traurige und niedrige Zustand des Volkes noch fort. Dieß sagt er uns selbst so ausdrücklich wie möglich in C. 9, 7: „Von den Tagen unserer Väter waren wir in großer Verschuldung bis auf diesen Tag, und wegen unserer Missethaten wurden wir dahingegeben, wir, unsere Könige, unsere Priester in die Hand der Könige der Länder, in das Schwert und in die Gefangenschaft und in den Raub und in Schaam des Angesichtes, wie es heutiges Tages geht." Nur ein kleiner Anfang der Gnade war damals vorhanden in Erhaltung eines Restes und Herstellung des Heiligthums, V. 8. 9. 15*).

---

*) Auberlen mußte, um den Anfangspunct der 70 Jahrwochen in das siebente Jahr des Artaxerxes, das Jahr, in dem Esra nach Jerusalem kam, versetzen zu können, das Wesen der Mission des Esra und den Character

Dasselbe Bild von dem Zustande vor der Ankunft des Nehemias tritt uns auch in dem von diesem verfaßten Buche entgegen. Daß die Anzahl der Einwohner sehr geringe war, erhellt schon aus dem: „die Uebriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt.“ Hieraus scheint zu folgen, daß die geringe Anzahl der Bewohner Jerusalems in der Zeit zwischen Sacharja und Nehemias abgenommen hatte. Man mochte sich, der beständigen Plackereien der Feinde, die ihr Augenmerk besonders auf Jerusalem gerichtet hatten, müde, in das übrige Land zerstreut haben. Besonders aber zeigt C. 2, V. 3 u. 5, wie wenig es angeht, die Wiederherstellung der Stadt in die Zeit vor Nehemias zu setzen. Nehemias sagt dort zu Artaxerxes: „die Stadt, wo die Gräber meiner Väter sind, liegt wüste und ihre Thore sind durch Feuer verzehrt. — Sende

seiner Zeit unrichtig bestimmen. Er meint (S. 113), in Bezug auf den geschichtlichen Inhalt bilde der erste Theil des Buches Esra für sich ein Ganzes, während der zweite Theil eng mit dem Buche Nehemia zusammenhänge und mit diesem sich zu einem historischen Gesammtbilde abrunde. Die erste Periode der nachexilischen Zeit können wir als die Periode des Tempelbaus, die durch Esra und Nehemia respräsentirte zweite als die der Wiederherstellung des Volkes und der Erbauung der Stadt bezeichnen, die erste als die Zeit der religiösen, die zweite zugleich als die Zeit der politischen Restauration.“ Es ist aber nicht zufällig, daß sich in Neh. 12, 47 Serubabel und Nehemias gegenüberstehen, nicht Esra, nicht zufällig, daß die Mission des Esra uns in demselben Buche beschrieben wird, welches über die Thätigkeit Serubabels und Josuas berichtet. Das ganze Buch Esra hat den Tempel zu seinem Mittelpunct. Auf ihn bezieht sich die Mission Esra's geradeso wie die Serubabels u. Josua's. Auf politischem Gebiete ist durch ihn nichts geändert worden. Esra selbst theilt das Edict mit, wodurch Artachschasta den Bau der Mauern und somit Jerusalems verbietet. Allerdings findet ein innerlicher Zusammenhang der Mission Esras mit der Nehemias statt. Esras religiöse Reformation sollte der durch Nehemias zu bewirkenden politischen Reform ihre Bedingung sichern. Aber dieser Zusammenhang, der nirgends in der Schrift ausdrücklich hervorgehoben wird, ist zu geistig und fein, als daß er hier in Betracht kommen könnte. Hier wird ein massiver Ausgangspunct erfordert. Steht es fest, daß Esra direct mit Herstellung der Stadt nichts zu thun hatte, so auch daß seine Mission nicht den Anfangspunct der 70 Jahrwochen bilden kann.

mich nach Judäa, zur Stadt der Gräber meiner Väter, daß ich sie baue." Hieraus geht hervor, daß die Differenz des damaligen Zustandes Jerusalems von dem während des Exils so geringe war, daß sie ganz übersehen werden und der erstere so geschildert werden konnte, wie der letztere z. B. in unserem Cap. geschildert wird. Daß Nehemias nicht aber etwa gegen den König von Persien übertrieb, erhellt aus V. 17, wo er in Jerusalem selbst den Zustand der Stadt ebenso schildert: „Ihr seht das Elend, worin wir sind; Jerusalem ist verwüstet, und ihre Thore mit Feuer verbrannt." Sehr bezeichnend ist auch Neh. 7, 4: „Die Stadt war weit und groß und des Volkes nur wenig in ihr, und es waren keine Häuser gebaut." Diese Stelle bezieht sich auf die Zeit unmittelbar nach Vollendung der Stadtmauern. Im Vertrauen auf die göttliche Verheißung hatte man denselben wieder den alten Umfang gegeben; nun aber zeigt sich das schreiendste Mißverhältniß. Die paar Häuser scheinen in dem weiten Raume ganz zu verschwinden.

Bisher haben wir erwiesen, daß der Anfang der eigentlichen Wiederherstellung der Stadt nicht vor Nehemias gesetzt werden kann; zeigen wir jetzt, daß er durch ihn gemacht worden. Daß man ihn in der späteren Zeit für den Wiederhersteller, nicht allein der Mauern und Thore, sondern auch der Stadt selbst hielt, zeigt Jes. Sir. 49, 13: Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημόσυνον, τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλοὺς, καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῶν. Josua und Serubabel werden dagegen V. 12 nur als Erbauer des Tempels gepriesen. Doch wir können einen weit stärkeren Beweis aus Nehemias selbst führen. Aus C. 12, 43 ersehen wir, daß die Vollendung der Stadtmauern als eine große und herrliche Gnade angesehen wurde, die der Herr durch Nehemia seinem Volke erwiesen: „Und sie opferten an diesem Tage große Opfer, und freuten sich, denn Gott hatte ihnen große Freude gegeben, und

auch die Weiber und Kinder freuten sich, und es ward gehört die Freude Jerusalems bis in die Ferne." Die Wirkung des vollendeten Mauerbaus auf die umwohnenden Heiden schildert C. 6, 15. 16: „Und die Mauer ward fertig. — — Und da alle unsere Feinde das hörten, fürchteten sich alle Heiden, die um uns waren, und der Muth entfiel ihnen, denn sie merkten, daß dieß Werk von Gott war." In genauem Zusammenhang mit C. 7, 4, der nur durch die Erzählung desjenigen unterbrochen wird, was zwischen Entschluß und Ausführung fiel, berichtet Neh. C. 11, 1. 2, was er gethan, um die Volksmenge Jerusalems zu mehren. Auf seinen Betrieb zogen zuerst alle Häupter des Volkes vom Lande in die Stadt; dann mußte von allem übrigen Volke der Zehnte, wie das Loos ihn traf, dasselbe thun. Endlich zog noch eine ganze Anzahl von Familien freiwillig vom Lande in die Stadt. Dieß, was zu Anfang wegen der damit verbundenen plötzlichen Abbrechung aller Verhältnisse, als eine aus theokratischer Gesinnung hervorgehende Aufopferung erschien, mußte später auch von solchen häufig geschehen, die nicht durch dieses Motiv dazu bewogen wurden. Jerusalem, als die einzige befestigte Stadt des Landes, besaß hiedurch einen solchen Vorzug, daß jeder, dem nur irgend seine Verhältnisse es erlaubten, sie zum Wohnsitze zu wählen getrieben wurde. Das Bauen der Mauern Jerusalems, und das: keine Schmach mehr seyn, wird Neh. 2, 17 als miteinander verbunden gesetzt. Theils wegen dieses Grundes, theils weil Jerusalem der Sitz des Heiligthums war, wurde nicht leicht einer von den noch fortwährend aus der Zerstreuung zurückkehrenden Juden anderswo seinen Wohnsitz aufschlagen, als dort. Viele wurden gewiß grade durch die Nachricht von Jerusalems Wiederherstellung zur Rückkehr veranlaßt. Wie herrlich und wie schnell von nun an die Stadt anwuchs, während sie in dem langen Zeitraum vom ersten Jahre des Cyrus an bis auf Nehemias fast gar keine Fortschritte gemacht hatte, wird sich aus

den später anzuführenden Stellen heidnischer Schriftsteller ergeben.

Von Interesse für unsere Frage ist noch die Betrachtung der vier Psalmen 147—50, welche nach gewichtigen Gründen bei der Einweihung der Mauern unter Nehemias abgesungen wurden. In diesen Ps. „schwindet auf einmal der Ton der Wehmuth, der durch alle früheren nachexilischen Psalmen auch neben der Freude hergeht. Hier zeigt sich zuerst das Volk wieder recht seines Daseyns froh." Die Sicherung nach außen, wie sie durch die Herstellung der Mauern gewonnen war, erscheint in Ps. 147, 13. 14 als die Grundlage jeden anderen Segens: „Er hat befestigt den Riegel deiner Thore, gesegnet deine Kinder darinnen. Der deinen Gränzen Friede schafft, dich segnet mit dem Fette des Waizens." „Er erhöhte — heißt es in Ps. 148, 14 — das Horn seinem Volke, den Ruhm allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem Volke, das ihm nahe."

Suchen wir nun den Ausgangspunct noch genauer zu bestimmen, so zeigt sich uns als solcher das Gebet des Nehemias um die Wiederherstellung der Stadt, C. 1. In Folge der Erhörung dieses Gebetes ging der göttliche Beschluß zur Wiederherstellung der Stadt aus, und dieser wird [illegible]ig in V. 25 als der Anfangspunct der 70 Wochen angegeben. Auf die Erhörung dieses Gebetes wird von Nehemias alles Folgende, namentlich das geneigte Gehör, das ihm Artaxerxes gab, zurückgeführt, vgl. C. 2, 8. 18*). Dieß Gebet aber fällt in den Monat Kisleu, den dritten Monat des bürgerlichen Jahres, in das zwanzigste Jahr des Artaxerxes, von dessen Regierungszeit wir daher bei der chronologischen Berechnung der 70 Wochen nur 19 volle Jahre abzuziehen haben.

Wir müssen jetzt noch einige Gründe berücksichtigen, welche

*) Bengel, ordo temp. p. 346: „Mandata regum (ἐξελθόντα δόγματα, ut habet phrasis Luc. 2, 1) illi verbo subserviebant."

man gegen den von uns, nach dem Vorgange des Jul. Africanus bei Hieronymus, der überhaupt schon in Bezug auf unsere Weissagung ganz das Richtige getroffen hat, nur daß er nach Mondenjahren rechnet*), so wie überhaupt der meisten und besten Ausll., angenommenen Ausgangspunct vorgebracht hat. 1. „Daniel mußte nothwendig den Zeitpunct des Edictes erleben, von dem hier die Rede ist, sonst konnte er ja nicht zu seinem Troste gereichen, und er hätte selbst nicht gewußt, wo er zu rechnen anfangen sollte, es wäre ihm also seine eigene Weissagung unverständlich gewesen." So Hassencamp, über die 70 Wochen, S. 9 ff. Dieser Grund geht von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß Daniel Alles nur für ihn selbst zu Theil wurde, während er nach der richtigen Ansicht nur ein Organ war, durch welches Gott Aufschlüsse ertheilte, welche zum Theil erst Jahrhunderte später ihrem ganzen Umfange nach verstanden werden konnten. Wir sagen nach der richtigen Ansicht. Denn sie ist die in dem Buche Daniel selbst vorliegende. Das Gesicht C. 8 soll nach V. 26 verschlossen seyn bis zur weit entfernten Zeit der Erfüllung. Daniel selbst staunt nach V. 27 darüber, und Niemand versteht es. Nach C. 12, V. 4 ist die ganze vorhergehende Weissagung verschlossen bis auf die Zeit des Endes; dann werden viele sie durchlaufen und groß wird das Verständniß seyn. C. 12, 7 gibt der Engel eine Zeitbestimmung. Daniel hört sie und versteht sie nicht, und bittet den Engel um nähere Aufschlüsse, V. 8. Dieser antwortet V. 9, er könne ihm dieselben nicht ertheilen, weil die Weissagung verschlossen und versiegelt sey, bis auf die letzte Zeit, vgl. über d. St. Beitr. 1, S. 215 ff. In specieller Beziehung auf die letztangeführte heißt

*) Eine Rechnungsweise, die, da sie bei den Hebräern nie stattfand, so sehr alles Grundes entbehrt, daß wir uns mit ihrer Zurückweisung gar nicht aufzuhalten brauchen; vgl. dagegen Vitringa l. c. S. 260, Frank, syst. chronolog. 1, 1 §. 8, Ideler, Chronologie 1, S. 490 ff.

es 1 Petr. 1, 10—12, die Propheten hätten in Bezug auf das künftige Heil gefragt und geforscht. Es sey ihnen aber geoffenbart worden, daß die durch ihren Dienst gegebene Weissagung nicht ihnen, sondern den zur Zeit der Erfüllung Lebenden bestimmt sey. Daniel brauchte nicht zu wissen, wo er zu rechnen anfangen sollte; es genügte, wenn er nur aus der Weissagung selbst abnehmen konnte, daß er noch nicht zu rechnen anfangen durfte, daß der Ausgangspunct noch nicht da war. Die genaue Berechnung gehörte nur den später Lebenden an, und auch für diese blieb vor der Erfüllung so viel Dunkelheit übrig, theils wegen der Art und Weise der Bestimmung des Ausgangspunctes selbst, bei welcher sich, wie in der ganzen übrigen Weissagung das Bestreben zeigt, den doppelten Gegensatz, objective Unbestimmtheit, und eine solche Klarheit für das vor der Erfüllung lebende Subject zu vermeiden, welche das Verhältniß desselben zur Geschichte aufgehoben haben würde, theils wegen Mangels an genauer chronologischer Erforschung des ganzen Zeitraumes, wie er sich selbst bei Josephus zeigt, daß sie sich damit begnügen mußten, aus der Weissagung die ungefähre Zeit des Auftretens Christi zu erkennen; und daß sie hierzu den Einsichtsvolleren wirklich gedient habe, läßt sich geschichtlich nachweisen. Eine der objectiven Bestimmtheit entsprechende subjective Einsicht in die Weissagung war erst den Zeiten nach der Erfüllung vorbehalten. — Falsch aber ist die Behauptung, daß diesen Ausgangspunct angenommen, die Weissagung dem Daniel keinen Trost hätte gewähren können. War etwa nicht das Daß schon eine reiche Quelle des Trostes? Und dann blieb ja Daniel auch über das Wann nicht ganz im Unklaren. Das Wann der Rückkehr aus dem Exil war ihm genau bekannt. Er wußte, daß bis dahin nur noch zwei Jahre waren; schon befand sich der, welcher sie bewirken sollte, Cyrus, auf dem Schauplatz der Geschichte. Daß aber die Rückkehr von der vollendeten Wiederherstellung nicht

durch eine lange Reihe von Jahren getrennt seyn werde, schien in der Natur der Sache zu liegen. Die Verbindung mochte dem Daniel um so trostreicher seyn, weil er beide sich viel näher zusammendachte, wie sie es nach dem Erfolge wirklich waren. Daß er dieß wirklich gethan, kann vielleicht aus dem tiefen Schmerze geschlossen werden, den er nach C. 10 äußert, als im dritten Jahre des Cyrus sich der Wiederaufnahme der Theokratie ein unerwartetes Hinderniß entgegenstellt (vgl. Beitr. 1 S. 146 ff.). Die genauere Angabe des zwischen dem Zielpuncte der Weissagungen des Jeremias und dem Ausgangspuncte der anfrigen liegenden Zeitraumes würde nur dazu gedient haben, die Rückkehrenden muthlos zu machen, oder sie gar ganz von der Rückkehr, zu der sich ohnedem verhältnißmäßig so wenige entschlossen, abzuhalten.

2. „Quanta erat calamitas, tantum beneficii exoptabatur et promittebatur. Uno tempore templum et urbem vastarant Chaldaei; in ruinis et templum et urbs jacebant, quum Daniel oraret; quare uti praedictio vastitatis Jerem. 21, 10 etc., sic descriptio vastitatis et aedificationis sub urbis mentione templum quoque innuit. Hinc omnia Daniel precibus complectebatur, urbem, montem sanctum, populum, sanctuarium. Eademque omnia complectitur responsio per angelum allata." Bengel, ordo tempor. S. 343. Allein durch alles dieß wird weiter nichts erwiesen, als daß in der göttlichen Mittheilung auch des Tempels gedacht werden muß. Dieß geschieht aber ja auch indirecte, indem er beim Beginn der 70 Wochen, oder der Wiederherstellung der Stadt als schon vollendet vorausgesetzt wird. Denn wie könnte die Stadt ohne den Tempel wohl die heilige Stadt genannt werden? Auch die Verbindung der Zerstörung des Tempels nach Ende der 70 Wochen setzt ja die Wiederaufbauung voraus. Zu behaupten aber, die Wiederherstellung des Tempels

und der Stadt müßte nothwendig in dieselbe Zeit fallen, heißt zugleich behaupten, die Geschichte müßte anders seyn als sie ist. Fallen in ihr beide Momente auseinander, warum sollte nicht auch in der Weissagung nur eins derselben als Ausgangspunct gesetzt werden können? und zwar dasjenige, von welchem an gerechnet die 70 Jahrwochen bei dem bestimmten Zielpuncte ihr Ende erhielten.

3. „Der Ausgangspunct, wendet Wies. ein (S. 80), soll über 80 Jahre nach der Zeit fallen, da Daniel diese Weissagung empfing. Wer hätte es aber dem Daniel verargen können, wenn er seine Berechnung der 70 Wochen mit einem Orakel begonnen hätte, das er kannte und das denselben Inhalt hatte, ich meine das Orakel des Jeremias im J. 606. Warum ist ihm nicht wenigstens irgend bemerklich gemacht, daß das דבר, von dem an er seine Berechnung anlegen soll, nicht in der Vergangenheit, sondern erst in der Zukunft aufzusuchen sey?" Die Unmöglichkeit der Beziehung auf die Weissagung Jeremia's wurde schon zu V. 25 nachgewiesen. Daß der Anfangspunct erst der Zukunft angehörte, daran konnte Daniel kein Zweifel seyn. Es war eben damit gegeben, daß in der Gegenwart Jerusalem, weit entfernt, daß die vollständige Herstellung schon gegeben war, noch ganz in Trümmern lag. Es ist gezeigt worden, daß der göttliche Befehl unmittelbar zusammenfiel mit seiner menschlichen Verwirklichung, der beginnenden völligen Herstellung, und daß das Vorhandenseyn des Befehles nur aus der Ausführung erkannt werden konnte.

4. „Was berechtigt uns denn als Folge dieses göttlichen Edictes das Edict des Artaxerxes im zwanzigsten Jahre seiner Regierung anzusehen? Gott hatte ja schon vorher solche Edicte veranlaßt, z. B. das Edict des Darius Hystaspis Esra 6, 12 und das Edict desselben Artaxerxes im siebenten Jahre seiner Regierung Esra 7, 8." Wieseler. Aber das Edict des Darius

bezieht sich blos auf die Erbauung des Tempels und hat es mit der Stadt nicht zu thun. Das Edict des Artaxerxes aber sichert dem Priester Esra die Bedingungen, unter denen er als gottesdienstlicher Reformator auftreten kann.

5. „Es fällt sehr auf, daß die 70 Jahrwochen zu den 70 Jahren des Jeremias in gar keiner zeitlichen Beziehung stehen, da es sich doch jedem, der die Stelle im Zusammenhange liest, von selbst aufdringt, daß die 70 Jahre, von deren Ende Daniel nach der Weissagung des Jeremias den schließlichen Wiederaufbau und die Verherrlichung Jerusalems hofft, ihm durch 70 Jahrwochen ersetzt und erweitert werden." Hofmann. Jeremias kündigt nach Ende von 70 Jahren das Aufhören der Chaldäischen Dienstbarkeit und die Rückkehr des Volkes an. Die vollkommene Wiederherstellung und Verherrlichung Jerusalems hat Jeremias nicht an diesen Zeitpunct gebunden. Ob sie ebenfalls ihm, oder ob sie einer ferneren Zeit angehöre, darüber hatte Daniel Aufschluß zu erhalten. Die 70 Jahrwochen stehen aber auch dann in einem innigen Verhältniß zu den 70 Jahren, wenn sie nicht unmittelbar chronologisch an dieselben angränzen: sie sind der reiche Ersatz, welchen die göttliche Gnade für das durch 70 Jahre ausgestandne Leiden gewährt. Niemand aber, der sich nicht den gezwungensten und unhaltbarsten Annahmen überlassen will, vermag es die 70 Jahrwochen des Daniel mit den 70 Jahren des Jeremias in einen unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang zu bringen.

6. „Der Wiederbau Jerusalems überhaupt kann durchaus nicht von da gerechnet werden." Hofmann. Wir haben aber gezeigt, daß das Bauen hier näher durch das vorangehende Herstellen bestimmt wird. Aber auch davon abgesehen, der Wiederbau Jerusalems war recht eigentlich das Werk des Nehemias. Was vor ihm geschehen, verdiente kaum diesen Namen. Nehemia spricht nach Neh. 2, 5 zu dem Könige der Perser:

„sende mich nach Jerusalem zu der Stadt der Gräber meiner Väter, daß ich sie baue." „Es waren keine Häuser gebaut," heißt es Neh. 7, 4. Bauen ist überall das Losungswort im Buche Nehemia. In keinem biblischen Buche kommt das Wort verhältnißmäßig so häufig vor. Nach Esra 4, 12 verklagen unter Artaxerxes vor Ankunft des Nehemias die Samaritaner die Juden, daß sie Jerusalem bauen und ihre Mauern aufrichten und ihre Fundamente herstellen. Da der Versuch ein vergeblicher war und gleich im ersten Anfange inhibirt wurde, so war zur Zeit, da das Buch Esra abgefaßt wurde, Jerusalem noch nicht gebaut. Denn innerhalb seines Umfanges wird über eine Aufhebung des Edictes, welcher den Juden den Bau untersagte, nichts berichtet. „Wenn diese Stadt gebaut wird und ihre Mauer hergestellt," sagen die Feinde der Juden in C. 4, 13. 16. Die Stadt war also bis dahin nicht gebaut. Wenn sie gebaut wird, so soll dieß nach der Behauptung der Ankläger die gefährlichsten Folgen haben. Gegensatz des Bauens bildet in V. 15 die Zertrümmerung, der bis auf Artaxerxes die Stadt anheimgefallen ist. „Diese Stadt soll nicht gebaut werden, bis von mir der Befehl ausgeht," sagt das Edict des Artaxerxes in C. 4, 21, und auf Grund dieses Edictes wehrten die Feinde der Juden ihnen mit Arm und Gewalt, daß sie nicht bauen durften. „Bis von mir der Befehl gegeben wird," das Wort stand dem Bauen wie eine eherne Mauer entgegen, bis daß die Mission des Nehemias erfolgte, die ihre Basis einzig und allein in dem von Gott geordneten persönlichen Verhältniß des Nehemias zu dem Persischen Könige hatte. „Der Herr baut Jerusalem," so ruft die Gemeinde frohlockend in V. 2 des unter Nehemias verfaßten Ps. 147. So erscheint also in der Schrift als der eigentliche Erbauer der Stadt überall Nehemias. Wenn in Jes. 44, 28. 45, 13 die Erbauung der Stadt Kores beigelegt wird, so erklärt sich dieß daraus, daß durch ihn der Mittel-

punct der Stadt, der Tempel gebaut werden sollte, was natürlich nicht anders geschehen konnte, als daß auch Häuser gebaut wurden. So verstand Cyrus selbst die Weissagung. Er sagt in Esra 1, 2: „Er hat mir befohlen ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem." Von der Herstellung der Stadt als solcher kommt in dem Edicte des Cyrus kein Wort vor.

Der Untersuchung über den Ausgangspunct schließen wir hier gleich die über die geschichtliche Bestätigung desjenigen an, was als der ersten Periode, den mit diesem Ausgangspuncte beginnenden 7 Wochen, eigenthümlich angegeben wird. Die Wiederherstellung der Stadt soll durch sie ganz hindurchgehen und mit ihrem Ende vollendet seyn. Dieß fällt, da, wie später bewiesen werden wird, das zwanzigste Jahr des Artaxerxes das Jahr 455 vor Christo ist, in das Jahr 406, 2 Jahre vor das Ende der 19jährigen Regierung des Darius II., des Nachfolgers von Artaxerxes. Man darf bei diesem Puncte in Bezug auf die Nachweisung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nur bescheidne Ansprüche machen, theils wegen der Natur des Gegenstandes, der kein scharf abgeschnittener und abgegränzter ist, theils wegen der Beschaffenheit unserer Nachrichten über diesen Zeitraum, die, da Josephus ihn ganz mit Stillschweigen übergeht, so gut wie gar keine sind. Diese bescheidenen Erwartungen sind wir aber dann auch beinahe im Stande zu überbieten.

Das merkwürdigste Zeugniß liefert uns Herodot, dessen Geschichte nicht vor dem Jahre 408 verfaßt seyn kann, weil er noch Begebenheiten erzählt, die in dieß Jahr und das vorhergehende fallen, vgl. Clinton, fasti Helenici p. 85, und besonders Dahlmann, Forschungen 1, 95 ff., und nicht viel später, weil man ihm sonst ein zu hohes Alter beilegen müßte. Was er also über die Größe Jerusalems sagt, kann ziemlich auf die Zeit des Endes der 7 Wochen bezogen werden. Wir müssen uns

freilich eine Voraussetzung erlauben, die, daß das Herodotische Kadytis Jerusalem sey; aber wir dürfen dieß um so eher, da die Sache für sich selbst spricht, und da die früheren gelehrten Vertheidigungen dieser Annahme, wie von Lightfoot, opp. t. II., S. 408, von Prideaux 1, S. 106 ff. (franz.), von Cellarius 3, 13, ed. Schwarz 2, S. 456, von Heine, observv. sacrae, l. 1, c. 5, S. 63, von dem scharfsinnigen Verf. der observatio de Cadyti, magna Syriae urbe, in der nova var. script. coll. fasc. 1. Halle 1716, von Zorn, zu Hecataeus Abder. S. 94, von Dahlmann, Forschungen, 2, S. 75, durch die Abhandlung von Hitzig nichts weniger als entkräftet worden, und da nach derselben auch Niebuhr, in dem ersten Bande der hist. phil. Schriften, Abhandlung über die Armen. Chronik des Eusebius, und Bähr, und Stein in ihren Ausg. des Herodot, diesen Vertheidigern beigetreten sind. Herodot redet von Cadytis an zwei Stellen. Die erstere (2, 159 μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν, πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε) bezieht sich zwar auf die Zeit vor dem Exile, auf die Einnahme Jerusalems durch Pharao Necho, nachdem Josias in der Schlacht bei Megiddo gefallen war. Allein Herodot bezeichnet doch in ihr Jerusalem als eine auch zu seiner Zeit noch große Stadt. Wichtiger aber ist die zweite Stelle 3, 5: ἀπὸ γὰρ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτιος πόλιος, ἥ ἐστι Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτιος, ἐούσης πόλιος (ὡς ἐμοὶ δοκέει) Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος κ. τ. λ. Daß das Prädicat „groß" an der ersteren in seiner vollen Bedeutung zu nehmen sey, zeigt hier der Vergleich mit Sardes. Diese uralte Stadt hatte auch unter der Perserherrschaft und später die Größe und Volksmenge beibehalten, die sie früher als Residenz der Lydischen Könige gehabt hatte. Dieß erhellt unter andern aus Pausanias, Lacon. p. 175 ed. Wech.: Ἦν γὰρ δὴ τῆς Ἀσίας τῆς κάτω μέγιστον μέρος τηνικαῦτα ἡ Λυδία, καὶ αἱ

Σάρδεις πλούτῳ τε καὶ παρασκευῇ προεῖχον· τῷ τε σατραπεύοντι ἐπὶ θαλάσσῃ τοῦτο οἰκητήριον ἀπεδέδεικτο, καθάπερ γε αὐτῷ βασιλεῖ τὰ Σοῦσα. Plinius bezeichnet (h. n. 5, 29: „Celebratur maxime Sardibus") diese Stadt als die Zierde von ganz Lydien; Strabo S. 625 als eine sehr alte und große, und das letzte Prädicat wird ihr so durchgängig beigelegt, (vgl. auch Ovid, metam. 11, 137: Vade, ait, ad magnis vicinum Sardibus amnem), daß es ein stehendes gewesen zu seyn scheint.

Ein anderes freilich in spätere Zeit gehörendes, aber nichts desto weniger merkwürdiges Zeugniß ist das des Hecataeus Abderita, eines Schriftst. aus der Zeit des Alexander und des Ptolemäus Lagi (vgl. über ihn Beitr. 1, S. 281) in einem Fragmente bei Joseph. l. 1, c. Ap. §. 22, und bei Eusebius, praep. Evang. l. IX. c. 4: ἔστι γὰρ τῶν Ἰουδαίων τὰ μὲν πολλὰ ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν καὶ κῶμαι· μία δὲ πόλις ὀχυρὰ, πεντήκοντα μάλιστα σταδίων τὴν περίμετρον· ἣν οἰκοῦσι μὲν ἀνθρώπων περὶ δώδεκα μυριάδες, καλοῦσι δ' αὐτὴν Ἱεροσόλυμα, wozu Scaliger bemerkt: Vides, quanta fuerit Hieros. urbs, quam totius Orientis ornamentum vere vocare poterant tempore Hecataei.

Als specieller Character der in die 7 Wochen fallenden Wiederherstellung wird in der Weissagung angegeben, sie werde geschehen in kümmerlicher Zeit. Auch dieß stimmt genau mit dem Erfolge überein. Man kann sich nicht genug wundern, wie mitten unter dem Kreuze der verborgene göttliche Segen doch so mächtig wirken konnte, daß in verhältnißmäßig kurzer Zeit an die Stelle eines wüsten Schutthaufens eine Stadt trat, welche wenigen in Asien an Größe nachstand. Wie sehr dem Anfange dieser Periode das Prädicat einer bedrängten Zeit zukommt, zeigt Neh. C. 4. Von den umwohnenden Feinden bedrängt, mußten die Bauenden in der einen Hand die Waffen tragen, mit der

andern arbeiten; in den Nächten wurden die durch die Arbeiten des Tages erschöpften Kräfte von neuem durch Wachen in Anspruch genommen. Und auch nach Vollendung des Baues dauerte das Elend und die Mühseligkeit noch fort. Dieß erhellt aus der anschaulichen Schilderung Neh. 9, 36. 37: „Siehe wir sind jetzt Knechte, und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, zu essen seine Frucht und sein Gut, siehe wir sind Knechte in ihm. Und seinen Ertrag gibt es für die Könige, die du über uns gegeben hast um unserer Sünde willen, und über unsere Leiber herrschen sie, und über unser Vieh nach ihrem Gefallen, und in großer Bedrängniß sind wir." Davon legen auch die Weissagungen des Maleachi, welche schon mitten in diese Periode hineinfallen, einen deutlichen Beweis ab. Er hat beständig mit solchen zu kämpfen, welche wegen des bedrängten Zustandes der neuen Colonie mit Gott murrten, und sich wohl gar dadurch zum gänzlichen Unglauben verleiten ließen*).

---

*) Wir bemerken noch, daß auf dem Zusammenhange, welcher zwischen der vorliegenden Weissagung des Daniel und der in dem Buche Nehemias verzeichneten Geschichte besteht, die Stellung zu beruhen scheint, welche das Buch Daniel im Canon einnimmt. Auf dem Gebiete des Canon findet sich überall sonst Plan und Absicht bis ins Kleinste hinein. Die Sammlung der Nebiim namentlich ist genau geordnet. Darnach werden wir von vornherein erwarten müssen, daß auch die dritte Sammlung nach durchdachtem Plane angeordnet ist. Sie enthält die heiligen Bücher, welche weder von Mose noch von Propheten (in dem Begriffe des Nabi liegt nicht blos die prophetische Gabe, sondern auch das prophetische Amt, das Daniel nicht bekleidete) als solchen verfaßt worden waren. Den Anfang bilden die Psalmen Davids und derer, die sich ihm angeschlossen. Dann folgen die drei Bücher aus dem Salomonischen Zeitalter, an der ersten und an der dritten Stelle solche, in deren Unterschriften Salomo ausdrücklich als Verfasser genannt worden, in der Mitte Hiob. Als Beilage zu den Schriften Davids und Salomos das Büchlein Ruth, welches sich mit den origines der Davidischen Königsfamilie beschäftigt. Hierauf die Klagelieder des Jeremias aus der Zeit der Zerstörung.

Chronologische Bestimmung des Endpunctes.

Der äußerste Zielpunct unserer Weissagung, derjenige, bei dessen Eintreten die Vergebung der Sünden, die Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit u. s. w. vollendet seyn soll, fällt an das Ende der 70 Wochen. Ihn aber bei der chronologischen Berechnung zu Grunde zu legen, ist mißlich, weil er durch kein einzelnes scharfbegrenztes Factum bezeichnet ist. Wohl findet ein solches sich dagegen am Schlusse der 69. Woche, und wir legen diesen Zielpunct, Christi öffentliches Auftreten, seine Salbung mit den Gaben des Geistes, um so mehr unserer Berechnung zu Grunde, da er, was sehr merkwürdig ist, in der Geschichte der Erfüllung ebenso genau chronologisch bezeichnet hervortritt, wie hier in der Weissagung, genauer wie irgend ein anderer Punct,

---

Dann der Prediger aus der Zeit der neuen Colonie, Maleachi gleichzeitig. In der Stellung ein Zeugniß der Sammler gegen Salomo als Verfasser. Hierauf die Bücher, welche sich in Geschichte und Weissagung auf die Verhältnisse nach dem Exil beziehen. Zuerst das Buch Esther, das sich mit der Regierung des Xerxes beschäftigt. Dann Daniel, weil dieser in C. 9 die Herstellung der Stadt unter Artaxerxes geweissagt, eine Weissagung, welche für die Sammler des Canons um so mehr in den Vordergrund trat, da sie vor ihren Augen in Erfüllung ging. Hierauf Esra und Nehemia, welche geschichtlich die Gnade beschreiben, die der Herr unter Artaxerxes seinem Volke gewährt hat. (Genau genommen hätte Daniel zwischen Esra und Nehemia seine Stellung erhalten müssen, aber es erschien nicht passend, den Zusammenhang, der zwischen diesen beiden Büchern statt findet, durch ihre locale Trennung zu verdunkeln). Endlich die Chronik, das Schlußbuch des Canon, Paralipomena. Daß diese Schlußschrift grade die letzte Stelle einnimmt, zeigt, daß auch die übrigen Bücher nicht dem Zufall ihre Stellung verdanken. Mit der chronologischen Ordnung ist die Sachordnung verbunden. Dieß zeigt die Stellung des Buches Ruth und des Buches Daniel. Dieß erhellt auch daraus, daß Koheleth vor Esther steht. Mit Ausnahme der kleinen Parenthese Ruth haben wir von den Psalmen bis zum Prediger lauter poetische Bücher. Der Prediger sollte von der verwandten Literatur nicht abgesondert werden. Die Anregung, in diese Untersuchung einzugehen, hat der Verf. durch eine Andeutung von Auberlen (S. 131) erhalten.

wie die Geburt, wie die Auferstehung, wie die Himmelfahrt Christi.

Wir lesen Luc. 3, 1: *ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας* Τιβερίου *καίσαρος, ἡγεμονεύοντος* Ποντίου Πιλάτου *τῆς* Ἰουδαίας — *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ* Ἰωάννην. Hienach fällt das öffentliche Auftreten Johannes d. T. und Christi in das Jahr Roms 782. Man hat zwar aus verschiedenen Gründen, theils um die Auctorität mehrerer Kirchenväter zu retten, deren Angaben von dieser Bestimmung abweichen, theils um den festen historischen Boden der heiligen Geschichte wankend zu machen, versucht, diese Bestimmung unbrauchbar zu machen. Allein mit sehr wenigem Erfolg. Denn wenn z. B. Paulus und Kühnöl bemerkten, es sey ungewiß, welche Zählungsweise der Jahre des Tiberius hier statt finde, so haben schon Ideler, Chronologie 1, S. 418 u. Wieseler, Chron. Syn. S. 172 dagegen nachgewiesen, daß die Geschichte überhaupt keine andere kenne, als die vom Anfange seiner wirklichen Herrschaft, nach dem Tode des Augustus an; und wenn dieselben behaupteten, Lucas bestimme nur das Jahr, in welchem Johannes, nicht das, in welchem Christus öffentlich auftrat, so wird dabei unbeachtet gelassen, daß eben die genaue Bestimmung der Zeit des Auftretens Johannis, und das unmittelbare Anschließen des Auftretens Christi an dasselbe ohne neue Zeitbestimmung zeigt, daß beides in dasselbe Jahr fällt*). Auf das Zusammentreffen des Auftretens beider in demselben Jahre — etwa durch einen sechsmonatlichen Zeitraum getrennt — führt auch das: *καὶ αὐτὸς ἦν ὁ* Ἰησοῦς *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος*, in V. 23. Erklärt man: auch Jesus selbst, so folgt daraus, daß auch Johannes beim Antritte

---

*) Sehr treffend bemerkt schon Bengel: „Certe non id egit Lucas, ut, introitu praecursoris exacte notato, initium ab ipso domino factum nonnisi obiter tangeret, sed praecipuam posterioris curam habuit. Opportune tamen Johannem conjungit, ne longiori intervallo praecessisse credatur."

seines Amtes (ἀρχόμενος) gegen dreißig Jahr alt war, und was damit verbunden ist, da Johannes nur sechs Monate älter war als Christus, daß er nur sechs Monate früher öffentlich auftrat. Uebersetzt man: und Jesus selbst, so wird eben durch diese Beziehung auf den Johannes vorausgesetzt, daß die vorhergegangene Bezeichnung des Punctes in der Weltgeschichte auch hier hinzuzudenken ist, und daß sie nur durch die Angabe des Alters Christi einen Zusatz erhält, der wiederum, da es nicht zufällig ist, daß Christus sein Amt erst nach vollendetem dreißigsten Jahre antrat, sondern in Bezug auf gesetzliche Bestimmungen des A. T. geschieht, die auch auf Johannes ihre Anwendung fanden, auch diesem zu Gute kommt. Unbeweisend ist der Grund gegen das Zusammentreffen des Jahres Christi und Johannis, den man aus V. 21 vgl. mit Matth. 3, 5 entnimmt. Denn hätte auch Judäa das zehnfache seiner Größe gehabt, so würde doch bei der allgemeinen Spannung der Gemüther, bei dem lebhaften, durch die Hauptstadt vermittelten religiösen Verkehr, ein ungefähr halbjähriger Zeitraum vollkommen hingereicht haben, die Aufmerksamkeit des ganzen Landes zu erregen.

Die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des Ausgangspunctes von dem Endpuncte.

Nach der Weissagung soll der Ausgangspunct, das zwanzigste Jahr des Artaxerxes, von dem Endpuncte dem öffentlichen Auftreten Christi, durch einen Zeitraum von 69 Jahrwochen oder 483 Jahren geschieden seyn. Vergleichen wir nun hiemit die Geschichte, so muß es auch dem Befangensten schon höchst auffallend seyn, daß unter allen gangbaren chronologischen

Bestimmungen dieses Zeitraums sich keine einzige über 10 Jahre von der Angabe der Weissagung entfernt. Aus genauer Prüfung dieser Bestimmungen ergibt sich aber, daß diejenige unter ihnen das Meiste für sich hat, nach der Weissagung und Geschichte bis auf's Jahr mit einander übereinstimmen.

Wir haben zur Erreichung dieses Zweckes nicht nöthig, uns in ein Labyrinth chronologischer Untersuchungen einzulassen. Wir befinden uns im Ganzen auf sicherem Boden. Alle Chronologen stimmen darin überein, daß der Regierungsantritt des Xerxes in das Jahr 485 v. Chr., der Tod des Artaxerxes in das Jahr 423 fällt. Die Abweichung betrifft allein das Jahr von Artaxerxes Regierungsantritt. Unsere Aufgabe ist gelöst, wenn es uns gelingt nachzuweisen, daß dieser in das Jahr 474 v. Chr. fällt. Denn alsdann ist das zwanzigste Jahr des Artaxerxes das Jahr 455 v. Chr. nach der gew. Zeitrechnung, = 299 u. c.

Hierzu die 483 Jahre.

782 u. c.

Wir würden vielleicht der Mühe dieser Untersuchung ganz überhoben seyn, wenn nicht der Irrthum eines scharfsinnigen Mannes und die Unselbstständigkeit seiner Nachfolger die Sache verdunkelt hätten. Der Regierungsanfang des Artaxerxes fällt nach Thucydides in die Zeit kurz vor der Flucht des Themistocles nach Asien. Durch einige Scheingründe verleitet, setzte Dodwell in den Annall. Thuc. beide Begebenheiten in das Jahr 465 v. Chr. Die gründliche Widerlegung von Vitringa, in der angeführten Abhandlung, blieb merkwürdiger Weise den Philologen und Historikern, selbst wie es scheint, den Holländischen, wie Wesseling, ganz unbekannt. Die von Corsini in den fastis Atticis angenommene Ansicht von Dodwell wurde die gangbare. Auch Clinton (fasti Hellenici, lat. vert. Krüger, Leipz. 1830), so stark er anerkennt, daß Dodwell

die ganze Chronologie dieses Zeitraums verwirrt habe, vgl. z. B. S. 248. 53, hat ſich doch in den wichtigſten Puncten, während er ihn in mehreren glücklich bekämpft, nicht von ihm losmachen können, und dadurch die Verwirrung nur noch größer gemacht, indem nun weder die wirkliche, noch die von Dodwell ſein erſonnene chronologiſche Folge der Begebenheiten ſtehen bleibt. Der Ruhm, den richtigen Weg wieder aufgefunden zu haben, gebührt Krüger, der nach mehr als hundert Jahren ganz unabhängig in demſelben Reſultate und zum Theil auch in dem Gebrauche derſelben Gründe mit Vitringa zuſammenſtimmte. In der ſcharfſinnigen Abhandlung: über den Cimoniſchen Frieden, in dem Archiv f. Philologie und Pädagog. von Seebode 1. 2. S. 205 ff., womit deſſ. hiſt. philol. Studien, Berlin 36, zu vgl. ſind, ſetzte er den Tod des Xerxes in das Jahr 474 oder 473, und die Flucht des Themiſtocles ein Jahr ſpäter.

Betrachten wir zuerſt die Gründe, welche für die Anſicht zu ſprechen ſcheinen, wonach der Regierungsanfang des Artaxerxes erſt in das Jahr 465 verſetzt wird. 1. „Der Flucht des Themiſtocles muß der Uebergang des Principates von Athen an Sparta um mehrere Jahre vorangehen. Denn dieſer Uebergang erfolgte bei der Belagerung von Byzanz, bei welcher die verrätheriſchen Unternehmungen des Pauſanias erſt begannen; die Flucht des Themiſtocles war eine Folge der Anklage, welche aus den nach dem Tode des Pauſanias vorgefundenen Papieren gegen ihn erhoben wurde. Nun ſagt aber Iſokrates in dem Panathenaikos, daß das Principat der Lacedämonier 10 Jahre gedauert habe. Als den Ausgangspunct die Expedition des Xerxes angenommen, fällt dieſer Uebergang in das Jahr 470.“ Allein die Mühe, welche Vitringa ſich gibt, dieß angebliche Zeugniß des Iſokrates zu entkräften, können wir uns erſparen, da alle neueren Gelehrten, zum Theil ganz unabhängig von einander, darin übereinſtimmen, daß Iſokrates von einem zehnjährigen Prinzipate nicht vor, ſondern nach dem der Athenienſer redet, vgl. Coray, zu Pan. c. 19. Dahlmann, Forſch. 1. S. 45. Krüger Abh. S. 221. Clinton S. 250 ff. Kleinert Dorp. Beitr. 2 S. 136. 2. Daß Themiſt. noch im Jahre 472 in Athen geweſen, ſchließt Corſini, fasti Att. 3. p. 180 aus Ael. l. 9. c. 5. Hienach ſoll Themiſtocles den zu den Olympiſchen Spielen kommenden Hiero zurückgewieſen haben, behauptend, wer nicht an der größten Gefahr Theil genommen, dürfe auch kein Genoſſe der Freude ſeyn (die Geſchichte wird auch von Plutarch erzählt). Da nun Hiero Ol. 75, 3 (478) zur

Regierung gekommen, so könne nur an die Ol. 77 (472) gedacht werden. Aber die Beziehung auf die Olympien der Ol. 76 (476) liegt weit näher, da der Vorfall voraussetzt, daß der μέγιστος τῶν κινδύνων noch in ganz frischem Angedenken war. 3. Nach dieser Annahme würde Xerxes nur 11 Regierungsjahre erhalten; Artax. dagegen 51. Damit im Widerspruche stehen die Angaben des Can. Ptolem. (vgl. dar. Ideler Chronol. 1. S. 109 ff.), welcher dem Xerxes 21 und dem Artaxerxes 41 Regierungsjahre zutheilt, und des Ctesias, welcher dem Artaxerxes 42 Jahre gibt, und einiger anderer Schriftst. vgl. die St. bei Bähr zu Ctesias S. 184 und in einer übermäßigen und unfruchtbaren Vollständigkeit bei Kleinert: Ueber den Regierungsantritt des Artaxerxes, Dorpat. Beiträge zu den theol. Wissensch. Bd. 2. Hamb. 33. Ceteris paribus würde dieser Grund allerdings entscheidend seyn. Allein wenn andere gewichtige Auctoritäten ihm entgegen treten, ist er allein nicht geeignet sie aufzuwiegen. Das Alterthum ist in seinen Angaben über die Dauer der Regierung des Xerxes schwankend. Es findet sich eine ganze Reihe differenter Ansichten, vgl. Kleinert S. 100. Eben dadurch verliert diese einzelne Angabe an Bedeutung. Was Ctesias betrifft, so wird man allerdings von vornherein geneigt seyn, Hofmann Recht zu geben, wenn er sagt S. 92: „Wer sollte besser über die Dauer der Regierung des Artaxerxes Auskunft geben können, als der Leibarzt des Artaxerxes Mnemon.“ Wenn man aber schärfer den historischen Character des Ctesias in's Auge faßt, wenn man nur erwägt, was Kleinert S. 19 angeführt hat, namentlich daß die Angaben der Regierungszeit der Persischen Könige bei Ctesias in der Regel falsch sind, daß er noch dem unmittelbaren Vorgänger des Artaxerxes Mnemon gegen die beglaubigte Geschichte 35 Jahre beilegt, so wird die Zuversicht einen mächtigen Stoß erleiden. Der Canon hat nur dann bedeutende Auctorität, wenn er sich auf astronomische Beobachtungen stützt, die hier gar nicht in's Spiel kamen. Außerdem tritt er in die Reihe aller übrigen geschichtlichen Quellen *). Der ganze Irrthum war gegeben, sobald nur ein in einer älteren Quelle stehendes ια mit einem κα verwechselt wurde **). Denn hatte man erst durch diese Ver-

*) Selbst die astronomischen Daten des Ptolemäus sind nicht unbedingt zuverlässig. Der Astronom Biot sagt (nach Seyffarth, Berichtigungen der Geschichte und Zeitrechnung, Leipz. 55 S. 64) nach Prüfung von des Ptolemäus Sterncatalog, er habe nunmehr den letzten Rest von Hochachtung gegen den Verf. verloren. Zech (astronomische Untersuchungen, Leipz. 51) hat die Angaben der Finsternisse bei Ptolemäus vielfach ungenau befunden, vgl. Seyffarth S. 84 ff., der ein sehr ungünstiges Urtheil über den historischen Canon des Ptolem. fällt.

**) Die Einwendungen, welche Kleinert S. 109 ff. gegen diese Annahme erhebt, beruhen auf unrichtiger Auffassung unserer Ansicht. Er argumentirt so, als wäre das Versehen einem einzelnen Abschreiber des Canon beilegt, während wir es vielmehr auf die Rechnung des ursprünglichen Redactors des Canons setzen, der aus einzelnen monographischen Quellen seine Arbeit zusammensetzte.

wechſelung dem Xerxes eine 21jährige Regierung beigelegt, ſo war die Verkürzung der Regierung des Artaxerxes auf 41 eine nothwendige Folge. Schon Weſſeling zu Diod. 12, 64., legte, ohne Bedenken dieſe Angaben verwerfend, dem Artaxerxes 45 Jahre bei. 4. Aus Cteſias Cap. 20. ſcheint hervorzugehen, daß Artaxerxes erſt geraume Zeit nach dem Regierungsantritte des Xerxes geboren wurde. Cteſias nämlich, nachdem er denſelben berichtet, fährt fort: *γαμεῖ δὲ Ξέρξης Ὀνόφα θυγατέρα Ἄμιστριν καὶ γίνεται αὐτῷ παῖς Δαρειαῖος, καὶ ἕτερος μετὰ δύο ἔτη Ὑστάσπης, καὶ ἔτι Ἀρταξέρξης.* Erzählt Cteſias die Begebenheiten in der richtigen chronologiſchen Folge, ſo konnte Artaxerxes im Jahre 474 höchſtens 7 Jahre alt ſeyn. Dagegen ſtimmen aber alle Nachrichten darin überein, daß er beim Tode des Xerxes, obgleich noch jung (vgl. Juſtin. 3, 1.), doch ſchon in einem Alter war, welches ihn zur ſelbſtſtändigen Führung der Regierung geeignet machte. Wir dürfen uns nicht mit der Antwort begnügen, es ſey ſehr unwahrſcheinlich, daß Xerxes, der zu Anfang der 36jährigen Regierung des Darius geboren (vgl. Herod. 7, 2.), beim Tode deſſelben ſchon 34 — 35 Jahr alt war, erſt in ſo ſpäter Zeit geheirathet. Cteſias ſelbſt befreit uns aus der Verlegenheit, in die er uns durch ſeine Ungenauigkeit geſtürzt. Nach Cap. 22 war Megabyzus ſchon vor der Expedition gegen Griechenland mit einer Tochter des Xerxes vermählt, die, ſchon Cap. 20. genannt, falls Cteſias dort chronologiſch genau erzählte, um dieſe Zeit erſt geboren ſeyn müßte. Nach Cap. 28. beklagte ſich Megabyzus gleich nach der Rückkehr des Xerxes aus Griechenland bei demſelben über die ſchaamloſe Aufführung dieſer ſeiner Frau. 5. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß der Achaſchveroſch des Buches Esther kein anderer ſey, als Xerxes. Nun wird aber dort ausdrücklich C. 3, 7 das zwölfte Jahr dieſes Königs erwähnt, und die im folgenden erzählten Begebenheiten fallen zum Theil gegen das Ende deſſelben. Allein dieſe Schwierigkeit ſchwindet, ſobald man die Jahre der Mitregentſchaft des Xerxes mit Darius mitrechnet. Nach Herodot 7 C. 2—4 wurde Xerxes zwei Jahre vor dem Tode des Darius von ihm als König eingeſetzt, vgl. z. B. C. 4: *ἀπέδεξε δὲ βασιλῆα Πέρσῃσι Δαρεῖος Ξέρξεα**). Von der Sitte der

---

*) Nach Kleinert S. 121 ſollen die Worte nicht von einer Mitregentſchaft zu verſtehen ſeyn, ſondern nur von der Beſtimmung des Xerxes zum Thronfolger. Aber die Worte ſprechen dagegen. *Ἀποδέξαι βασιλέα*, ſagt Schweighäuſer in dem lex. Herod. est nominare, constituere, creare regem und führt den Beweis für dieſe Bedeutung. Daß Herodot in C. 4 ſagt: *ἀποθανόντος δὲ Δαρείου ἡ βασιληΐη ἀνεχώρησε ἐς τὸν παῖδα τὸν ἐκείνου Ξέρξεα* kann nicht gegen die Mitregentſchaft des Xerxes beweiſen. Es erhält eben aus dem dreifachen vorhergegangenen *ἀπέδεξε μιν βασιλέα* ſeine nähere Beſtimmung und Beſchränkung. Einen ganz analogen Fall erzählt Thucydides 1, 9: Als Euryſtheus gegen die Heracliden zu Felde zog, ſo habe er während dieſes Krieges dem Bruder ſeiner Mutter Atreus die Regierung über Mycenä übergeben. Und da Eur. nicht zurückgekommen, ſo habe Atreus die Regierung über Mycenä und die übrigen dem Eur. zugehörigen Staaten

Hebräischen Schriftsteller, die Jahre der Mitregentschaft, wo eine solche stattfand, mitzuzählen, haben wir ein Beispiel in den Angaben über Nebucadnezar (vgl. Beitr. 1 S. 63, Hitzig zu Jer. 25, 1). Wir finden aber in dem Buche Esther selbst nicht undeutliche Spuren dieser Zählungsweise. Die Erzählung von dem ungeheuren Gastmahl C. 1, erhält, scheint es, bei dieser Annahme ihr rechtes Licht. Als Veranlassung ergibt sich der wirkliche Regierungsantritt des Xerxes, ohne daß man deshalb die bisher ausschließlich angenommenen Zwecke, die Berathungen mit den Großen über die zu unternehmenden Feldzüge auszuschließen brauchte. Was C. 2, 16 erzählt wird, fällt dann grade in die Zeit der Rückkehr des Xerxes aus Griechenland, während außerdem, was nicht ohne Schwierigkeit ist*), gegen zwei Jahre über sie hinaus. Die Behauptung Kleinerts S. 123. 4 die St. C. 10, 2. 3 erforderе eine mehrjährige Dauer der Größe Mardochais wird nicht als begründet angesehen werden können. Die Hauptsache ist, daß Mardochai der Jude, überhaupt zu der höchsten Würde in dem Weltreiche gelangt war.
6. Den Abfall der Aegypter unter Inarus, meint Kleinert S. 215, setze Diodor 11, 71 mit dem Tode des Xerxes und dem Regierungsantritte seines Nachfolgers in Verbindung. Wenn aber Artaxerxes schon 474 seine Regierung antrat, so lagen 13 bis 14 Jahre zwischen seinem Antritt und dem Aufstande des Inarus. Aber bei dem völligen Stillschweigen der älteren Schriftsteller, die über Inarus so eingehende Nachricht geben (Herodot, Thucydides, Ctesias), bei dem Fehlen jeder Andeutung in ihnen, daß die Empörung des Inarus in die Zeit von Artaxerxes Regierungsantritt gehöre, kann Diodor um so weniger in Betracht kommen, da er, weit entfernt eine bestimmte Jahrzahl anzugeben, nicht einmal ausdrücklich sagt, daß der Aufstand des Inarus der bezeichneten Zeit angehöre. Es liegt nahe anzunehmen, daß er sich selbst die Sachen etwas zurechtlegt, wie sie ihm zu einander zu passen scheinen.

Gehen wir jetzt zur Darlegung der positiven Gründe für unsere Ansicht über, und zwar zuerst derjenigen, welche unmittelbar dieselbe begründen, dann der ungleich zahlreicheren und stärkeren, welche mittelbar dasselbe leisten, indem sie zeigen, daß die Flucht des Themistocles, der die Thronbesteigung des Artaxerxes vorangehen muß, nicht später als 473 v. Chr. gesetzt werden kann.

---

erhalten. Unter den Persern nahm Artaxerxes Mnemon gleicher Weise seinen Sohn zum Mitregenten an, und zwar ohne solche äußere Veranlassung. Justinus B. 10 C. 1 sagt: Per indulgentiam pater regem vivus fecit, nihil sibi ablatum existimans, quod in filium contulisset sinceriusque gaudium ex procreatione capturus, si insignia majestatis suae vivus in filio conspexisset.

*) War der Grund des Aufschubes einzig und allein die Abwesenheit des Königes, so mußte die Vermählung stattfinden, sobald dieser Grund wegfiel.

Zu der ersten Gattung gehört Folgendes*). 1. Es muß diejenigen, welche eine 21jährige Regierung des Xerxes annehmen, schon befremden, daß der ganze Zeitraum vom 11. Jahre an vollkommen eine tabula rasa ist. Die biblischen Nachrichten bleiben beim Schlusse des 10. Jahres stehen. Ctesias berichtet aus der Zeit nach dem Griechischen Kriege nur einen einzigen unbedeutenden Vorfall, C. 28, der in die Zeit unmittelbar nach der Beendigung desselben gehört. Einen anderen Herodot in B. 7 C. 107. Dieser gehört in die Zeit unmittelbar nach der Eroberung von Eion, welche Hermann, Lehrb. der Griechischen Alterthümer, 4. Ausg. §. 36, in das Jahr 476 setzt. Natürlich kann es sich hier nur um solches handeln, was von den alten Schriftst. ausdrücklich auf Xerxes zurückgeführt wird, nicht um solches, was nach neueren Combinationen in die Zeit seiner späteren Regierung gehören soll.

2. Mit einer 21jährigen Regierung des Xerxes vertragen sich nicht die Angaben des Justinus 3, 1 über das Alter seiner Söhne bei seinem Tode. „Securior de Artaxerxe, puero admodum, fingit regem a Dario, qui erat adolescens, quo maturius regno potiretur, occisum." Regierte Xerxes 21 Jahre, so mußte nach Vergleichung von Ctes. C. 22, sein Erstgeborener Darius bei seinem Tode nicht ein adolescens, sondern wenigstens 31 Jahre alt seyn**). Dagegen sind, eine 11jährige Regierung angenommen, diese Bestimmungen vollkommen passend. Darius war dann gegen 21 Jahre alt. Nach ihm folgte Hystaspes, der zwei Jahre jünger war, Ctes. C. 20. Dann Artaxerxes, der 15 bis 17 Jahre alt seyn mochte. Diese Bestimmung zeigt auch, daß man gegen eine 51jährige Regierung des Artaxerxes nicht etwa das zu hohe Alter desselben geltend machen darf, eine Instanz, welche

---

*) Das directeste Zeugniß bietet ein in Scaligers thes. temp. abgedrucktes Chronicon dar. Post Darium regnavit Xerxes Persus annos XI. Aber dieß Chronicon, obgleich keinesweges werthlos, vgl. über s. geschichtlichen Character Kleinert S. 53, hat doch nicht die Bedeutung, daß wir seine Angabe als ein eigentliches Argument betrachten konnten. Wichtiger ist es, daß nach Wahrscheinlichkeitsgründen, welche Kleinert S. 19 f. ausführt, Ctesias dem Xerxes eine Regierung „von höchstens 10 Jahren und etwas darüber" beilegt.

**) Kleinert macht die Auctorität von Scheller geltend, nach dem adolescens „ein junger Mensch von 10—30 Jahren und darüber", seyn soll. Scheller aber ist in Allem, was cum grano salis verstanden werden muß, ein schlechter Gewährsmann. Die eigentliche Bed. von adolescens ist die, welche Forcellini angibt: homo qui pueritiam excessit et nondum ad juventutem pervenit, ita dictus, quod eo maxime tempore crescat. Es ist ganz unser Jüngling, was scherzhaft oder hyperbolisch (wie auch sogar Kind) unter Umständen nicht bloß von einem dreißig-, sondern auch von einem sechzigjährigen gebraucht werden kann. Wenn es bei Cicero dem Redner heißt, Alexander der Gr. sey als adolescens gestorben, so ist es ganz verfehlt danach den einfachen historischen Sprachgebrauch bemessen zu wollen. Uebrigens weist, wie es scheint, auch das puero admodum darauf hin, daß auch Darius noch nicht lange den Knabenschuhen entwachsen war.

freilich schon durch die einfache Bemerkung zurückgewiesen werden kann, daß seine Lebensdauer genau dieselbe bleibt, mochte er 51 oder 41 Jahre regieren. Bestieg er mit 17 Jahren den Thron, so brachte er sein Leben auf 68.

3. Nach der Mehrzahl und überwiegenden Auctorität der Zeugnisse wurde der problematische Friede des Cimon nach der Schlacht am Eurymedon (v. Chr. 470) geschlossen. Da nun alle darin übereinstimmen, daß dieser Friede mit Artaxerxes geschlossen worden, so muß die Thronbesteigung desselben vor 470 gesetzt werden. In Bezug auf die Ausführung dieses Grundes müssen wir auf Krüger verweisen.

Der Durchführung der indirecten Gründe müssen wir eine Bemerkung vorausschicken, welche den Zusammenhang rechtfertigt, in den wir den Regierungsantritt des Artaxerxes mit der Flucht des Themistocles setzen. Dieser Zusammenhang nämlich hat nicht das einstimmige Zeugniß der alten Schriftsteller für sich. Die Gewährsmänner für ihn sind Thucydid. C. 137, wo es von dem in Asien angekommenen Themistocles heißt: *ἐσπέμπει γράμματα ἐς βασιλέα Ἀρταξέρξην τὸν Ξέρξου, νεωστὶ βασιλεύοντα**), und Charon von Lampsacus, der nach Plutarch Them. C. 27 ihn ebenfalls zu Artaxerxes fliehen ließ. Dagegen ließen Andere, wie Ephorus, Dinon, Klitarch und Heraclides (vgl. Plut. l. c.) ihn zu Xerxes kommen. Prüfen wir nun diese Angaben nach der Auctorität der Zeugen, so kann die Entscheidung nicht anders als für die Angabe des Thucydides und des Charon unbedingt günstig ausfallen. Thucydides war dem Artaxerxes gleichzeitig, und wurde ungefähr um die Zeit der Flucht des Themistocles geboren. Er, der Fürst unter den Griechischen Historikern, gibt C. 97 als die Ursache, warum er die Begebenheiten zwischen dem Peloponnesischen Kriege beschreibe, die an, daß alle seine Vorgänger diese Begebenheiten mit Stillschweigen übergangen, und daß der einzige, der sie berührt, Hellanicus, ihrer *βραχέως τε καὶ τοῖς χρόνοις οὐκ ἀκριβῶς ἐπεμνήσθη*, woraus sich ein Doppeltes ergibt, zuerst, wie wenig sicher die von späteren ertheilten Nachrichten über diesen Zeitraum sind, weil sie keinen gleichzeitigen glaubwürdigen Gewährsmann, den Thuc. doch gekannt haben müßte, haben können; dann daß Thuc. selbst in diesem Zeitraume für einen sorgfältigen und genauen Schriftsteller gehalten seyn will, und daher, weil ein so redlicher Mann sich nichts anmaaßen wird, was ihm nicht gehört, ein solcher ist. Der andere Zeuge, Charon, konnte sich um so weniger irren, da er zur Zeit dieser Begebenheit schon Geschichtsschreiber war, und selbst unter Persischer Herrschaft lebte. Dagegen sind die ältesten Zeugen für die entgegengesetzte Annahme über ein Jahrhundert von der betreffenden Begebenheit entfernt. Ephorus (s. über dessen Akrisie, Dahlmann, Forschungen,

---

*) An Artaxerxes ist auch der eben dort mitgetheilte Brief des Themistocles gerichtet: *Θεμιστοκλῆς ἥκω παρά σε, ὃς κακὰ μὲν πλεῖστα Ἑλλήνων εἴργασμαι τὸν ὑμέτερον οἶκον, ὅσον χρόνον τὸν σὸν πατέρα ἐπιόντα ἐμοὶ ἀνάγκη ἠμυνόμην.*

1, S. 79 ff.) erlebte noch die Aſiatiſche Herrſchaft des Alexander; Dinon war Vater des Klitarch, welcher den Alexander begleitete.

In Erwägung dieſer Gründe trat man ſchon im ſpäteren Alterthume unbedenklich dem Thuc. und Charon bei. Plutarch l. c. bemerkt die Angabe des Thuc. ſtimme beſſer zu den chronologiſchen Werken. Nepos ſagt: „Scio plerosque ita scripsisse, Themistoclem Xerxe regnante in Asiam transiisse: sed ego potissimum Thucydidi credo, quod aetate proximus de his, qui illorum temporum historias reliquerunt et ejusdem civitatis fuit." Suidas und der Scholiaſt zu Aristoph. equites, aus dem der erſtere einen zweiten Artikel über Themiſtocles wörtlich aufgenommen hat, laſſen, ohne der anderen Annahme auch nur zu erwähnen, den Themiſtocles πρὸς τὸν Ἀρταξέρξην, τὸν Ξέρξου τοῦ Πέρσου παῖδα fliehen. Und wir dürfen in dieſer Beziehung um ſo weniger Widerſpruch befürchten, da, ſo viel wir wiſſen, alle neueren Gelehrten mit alleiniger Ausnahme von Hofmann der Auctorität des Thuc. und des Charon folgen. Wir bemerken nur noch, daß die entgegenſtehende Annahme um ſo unbedenklicher verworfen werden kann, da ihre Entſtehung ſich ſo leicht erklären läßt, entweder daraus, daß dieſe Begebenheit an die Gränze der Regierung des Xerxes und des Artaxerxes fiel, oder aus einer einfachen Verwechſelung der beiden Namen, deren Annahme um ſo leichter iſt, je häufiger ſie vorkommt, ſelbſt bei dem jenen Schriftſt. gleichzeitigen Ariſtoteles, Pol. 5, 8, ja ſogar zweimal bei Cteſias, C. 35, wo Bähr gegen alle Handſchriften ändern will, und C. 44, vgl. Bähr z. d. St. und Reimarus zu Dio Cass. II. p. 1370. Endlich konnte der Irrthum auch daraus entſtehen, daß man die Flucht des Themiſtocles in das richtige Jahr verſetzte, dem Xerxes aber 21 Jahre beilegte, woraus dann die Annahme, daß er zu Xerxes gekommen, nothwendig folgte. Für dieſe letzte Annahme ſpricht die Uebereinſtimmung mehrerer gleichzeitiger Schriftſteller in demſelben Irrthume, welche doch irgend einen Scheingrund für dieſelbe vorausſetzt.

Gehen wir nun zur Darlegung jener indirecten Gründe ſelbſt über. 1. Wir beginnen mit einem Zeugniſſe, welches gradezu das Jahr der Flucht des Themiſtocles angibt, dem des Cicero, der für ſolche Fragen ſich der Jahrbücher des Atticus bediente, Lael. C. 12. Zwar behauptet Corſini l. c. 3, S. 180, Cicero redete von dem Jahre, worin Themiſtocles aus Athen verbannt wurde; allein man braucht die Stelle nur anzuſehen, um ſich vom Gegentheil zu überzeugen: „Themistocles — fecit idem, quod 20 annis ante apud nos fecerat Coriolanus." Die Flucht des Coriolanus zu den Volscern fällt in das Jahr 263 u. c., v. Chr. 492. Die Flucht des Themiſtocles ſetzt Cicero demnach in das Jahr 472, ein Jahr ſpäter wie wir, was nichts ausmacht, da die runde Zahl zwanzig für den Zweck des Cicero grade ſo die paſſendere war, wie die genauere neunzehn für den Chronologen. Wäre Dodwells Zeitbeſtimmung richtig, ſo würde zwiſchen beiden Begebenheiten ein Zeitraum von 27 Jahren liegen. Wir können dieſen Grund auch nach den Einwendungen Kleinerts S. 186 nicht auf-

geben, obgleich wir ihm aus naheliegenden Gründen keine irgend entscheidende Bedeutung beilegen.

2. Diodorus Siculus, welcher 11, 55 die Flucht des Themistocles in Ol. 77, 2 setzt (v. Chr. 471), begünstigt auf jeden Fall unsere nur zwei Jahre höher steigende Bestimmung weit mehr, wie die entgegenstehende. Mit dieser Angabe stimmt unabhängig (vgl. Wagner de Themistocle exule in der Zeitschr. für Alterthumswissensch. 1847 S. 114) die Armenische Chronik des Eusebius überein: Ol. 77, 2 Themistocles ad Persas confugit. In dem Eusebius des Hieron. wird Ol. 76, 4 angegeben (nicht 77, 1). Da findet ganz genaue Uebereinstimmung mit unserer Annahme statt.

3. Was den Hauptgrund bildet, die ganze series rerum gestarum, wie sie uns in genauer Ordnung besonders von Thucydides berichtet werden, nöthigt die Flucht des Themistocles nicht unter das Jahr 473 herabzusetzen. Daß der Feldzug der verbündeten Griechen unter Anführung des Pausanias gegen Cypern und Byzanz, die Eroberung der letzteren Stadt, und der durch die Insolenz des Pausanias veranlaßte Uebergang des Principates von den Lacedämoniern auf die Athenienser in das Jahr 477 fällt, dürfen wir als von Clinton S. 250 ff. dargethan voraussetzen.*) Gegen die Ansicht von O. Müller (Dorier, 2, S. 498), welcher diese Begebenheiten in einen fünfjährigen Zeitraum vertheilt, spricht das ausdrückliche ἐν τῇδε τῇ ἡγεμονίᾳ des Thucydides C. 94, wodurch die Eroberung von Byzanz in dasselbe Jahr mit dem Zuge gegen Cypern zusammengedrängt wird. Daß man diese Worte nicht ohne eine im Widerspruche gegen alle kritischen Auctoritäten unternommene Textesänderung zum Folgenden ziehen könne, zeigt Poppo. Dazu kommt, daß grade die letzte dieser Begebenheiten durch das einstimmige Zeugniß der Alten noch in das Jahr 477 versetzt wird. Clinton zeigt S. 249, daß alle Berechnungen der Zeit des Principates der Athenienser, von diesem Jahre ausgehend, nur in Bezug auf den angenommenen Endpunkt von einander verschieden sind. (Freilich unter lebhaftem und zum Theil begründeten Widerspruche von Kleinert. S. 137 ff.) Auch Thuc. C. 128 werden der Feldzug gegen Cypern und der gegen Byzanz als unmittelbar auf einander gefolgt verbunden. Wäre aber Dodwell durch die Gewalt der Gründe genöthigt worden anzuerkennen, daß diese Begebenheiten, die auch er als Einem Jahre angehörig erweist (S. 61), nicht in das Jahr 470, wie er annimmt, sondern in das Jahr 477 gehören, so würde er sicher, es als unmöglich erkennend, den Faden der Begebenheiten bis in's Jahr 465 zu verlängern, seine ganze Hypothese daran gegeben haben. Der Unzufriedenheit der Bundesgenossen folgte die Zurückberufung des Pausanias. Daß

*) Die Gründe werden von ihm S. 252 kurz so zusammengefaßt: „Dodwelli rationi neutiquam favet Isocratis auctoritas. Repugnat rerum gestarum series, repugnat quod Thucyd. significat, Plutarchus et Aristides diserte tradunt, repugnat denique temporis spatium, quod Atheniensium imperio assignant Lysias, Isocrates ipse, Plato, Demosthenes, Aristides, quibus fortasse addendus est Lycurgus.“

dieſe noch in daſſelbe Jahr gehört, erhellt theils aus der Natur der Sache ſelbſt, da ſie eine Nichtbeendigung der Hegemonie vorausſetzt, theils aus Thuc. C. 95: ἐν τούτῳ δὲ οἱ Λακεδαιμόνιοι μετεπέμποντο Παυσανίαν, ἀνακρινοῦντες ὧν περὶ ἐπυνθάνοντο. Pauſanias, in Sparta angekommen und dort freigeſprochen, begab ſich nun privatim auf einer Triere nach Byzanz. Dieß kann nicht lange nachher geſchehen ſeyn. Denn Thucydides C. 128 ſchließt es unmittelbar an, und was die Hauptſache iſt, Pauſanias findet die Flotte noch bei Byzanz.*) Daß ſein dortiger Aufenthalt nicht lange dauerte, erhellt aus der Nachricht des Thucydides, C. 131, daß er mit Gewalt durch die Athenienſer von dort vertrieben ſey.**) Er hielt ſich nun zu Colone in Troas auf; von dort aus wurde er nach Sparta gerufen, nachdem man dorthin gemeldet, er unterhalte ein Verſtändniß mit den Barbaren. Die Ephoren warfen ihn in's Gefängniß, ließen ihn aber bald wieder frei. In dieſe Zeit fällt ſein Verkehr mit dem Themiſtocles, der damals ſchon aus Athen vertrieben, ſich zu Argos aufhielt und von dort Excurſionen in den übrigen Peloponnes machte. Daß Pauſanias den Themiſtocles erſt dann in ſein Geheimniß zog, als dieſer aus Athen vertrieben war, ſagt Plutarch, und ein mündlicher Verkehr zwiſchen beiden iſt durch alle Nachrichten geſichert. Daß zwiſchen dieſer Freilaſſung des Pauſanias und ſeinem Tode kein bedeutender Zeitraum mitten inne liegt, iſt klar. Pauſanias wurde nicht verurtheilt, weil man keine ſicheren Beweiſe wider ihn hatte. Es iſt aber pſychologiſch unwahrſcheinlich, daß er nicht bald ſolche geliefert, daß er ſich eine Reihe von Jahren hindurch vor dem offenbarſten Anſtoß in Acht genommen haben ſollte, er, der durch den faſt bis zum Wahnſinn geſteigerten Hochmuth ſo aller Klugheit beraubt war, daß er ſich ſelbſt die Ausführung ſeines verrätheriſchen Planes unmöglich machte, daß er nach Thucydides C. 130 in Mediſcher Tracht einherging, ſich auf einer Reiſe durch Thracien

*) Kleinert behauptet, davon ſage Thucydides kein Wort. Wir finden dieß aber in den Worten des angef. Cap.: ἀφικνεῖται ἐς Ἑλλήσποντον· τῷ μὲν λόγῳ ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν πόλεμον, „dem Vorgeben nach dem Griechiſchen Feldzuge daſelbſt beizuwohnen", und in der Angabe in C. 131, daß die Athenienſer ihn aus Byzanz zu weichen zwangen.

**) Kleinert S. 151 iſt durch Mißverſtand der Worte καὶ ἐκ τοῦ Βυζαντίου βίᾳ ἐκπολιορκηθεὶς zu einer Reihe geſchichtlicher Fictionen verleitet worden. Wären ſeine Annahmen begründet, ſo würde auf die geſchichtliche Glaubwürdigkeit des Thucydides ein ſehr nachtheiliges Licht fallen. Die richtige Auffaſſung jener Worte findet ſich ſchon in Thuc. überſetzt von Heilmann, 2te Ausg. von Bredow S. 148: „Da weder die Athenienſer mit den Lacedämoniern damals in einem Kriege lebten, noch Pauſanias Kriegsvölker unter ſeiner Anführung hatte, ſo iſt hier an keine Belagerung zu gedenken, wie die meiſten Ueberſ. und aus ihnen die neueſten Geſchichtſchreiber, ja ſelbſt der Scholiaſt angenommen; ſondern man muß die ſynekdochiſche Bedeutung hier annehmen: einen mit gebrauchten Zwangsmitteln wozu bringen, ſo wie Thuc. weiter unten C. 135 von eben dieſem Pauſanias, da man ihn in dem Tempel verhungern laſſen, die Redensart braucht: ἐξεπολιόρκησαν αὐτὸν λιμῷ."

durch Medische und Aegyptische Trabanten begleiten ließ, sich eine Persische Tafel zulegte, den Zutritt zu seiner Person erschwerte, seiner Heftigkeit freien Lauf ließ, er, von dem Thuc. selbst sehr bezeichnend bemerkt: *καὶ κατέχειν τὴν διάνοιαν οὐκ ἠδύνατο, ἀλλ' ἔργοις βραχέσι προὐδήλου, ἃ τῇ γνώμῃ μειζόνως ἐσέπειτα ἔμελλε πράξειν*, und von dessen unsinnigem Hochmuthe derselbe C. 132 schon aus der Zeit gleich nach der Schlacht von Platää ein Beispiel liefert. Die Entdeckung erfolgte durch den, welcher dem Artabazus die letzten Briefe an den König überbringen sollte. Wie eilig die Unterhandlungen betrieben wurden, daß also nicht etwa ein vieljähriger Zeitraum über ihnen verfloß, geht schon daraus hervor, daß der König zu ihrer schleunigeren Betreibung eigens den Artabazus nach Kleinasien geschickt hatte. Der Entdeckung folgte unmittelbar der Tod (vgl. Thuc. 133). Wir thun sicher nicht zu wenig, wenn wir für diese Begebenheiten einen Zeitraum von 3 Jahren annehmen. Daß man nicht weiter hinabsteigen dürfe, scheint auch der freilich sehr unzuverlässige Diodor zu zeigen, welcher alle diese Begebenheiten in das Jahr 477 (Ol. 75, 4.) zusammendrängt. Wie hätte ihm dieß wohl beifallen, oder wie hätte ein solcher Irrthum wohl entstehen können, wenn Anfang und Ende durch einen Zeitraum von 8—9 Jahren von einander getrennt waren? Wie unmöglich es ihm durch seine Quellen gemacht wurde, den Untergang des Pausanias weit über diese Zeit hinauszusetzen, geht schon aus seiner nur auf diese Weise erklärlichen Fiction einer doppelten Anklage des Themistocles hervor.*) — Müssen wir nun aber den Tod des Pausanias ungefähr in das Jahr 474 setzen, auf keinen Fall später, so kann die Flucht des Themistocles nicht tiefer als in das Jahr 473 herabfallen. Denn Themistocles befand sich bei dem Tode des Pausanias schon eine geraume Zeit im Peloponnes. Auf denselben folgte unmittelbar seine Anklage; vgl. Thucyd. 1, 135, und das vereinigte Interesse der Lacedämonier, denen nichts lieber seyn konnte, als die Athenienser zu Genossen ihrer Schmach zu haben, und der Feinde des Themistocles zu Athen (Plut. Them. c. 23.: *κατεβόων μὲν αὐτοῦ Λακεδαιμόνιοι, κατηγόρουν δ' οἱ φθονοῦντες τῶν πολιτῶν*) läßt nicht anders erwarten, als daß man die Entscheidung möglichst beschleunigt habe. Themistocles, von den Atheniensern und von den Lacedämoniern gemeinschaftlich verfolgt, flieht nun aus dem Peloponnes nach Corcyra. Dort versagt man ihm den Aufenthalt; er begibt sich daher auf das gegenüberliegende Festland. In Gefahr, von seinen Verfolgern erreicht zu werden (Thuc. C. 136: *καὶ διωκόμενος ὑπὸ τῶν προστεταγμένων κατὰ πύστιν ᾗ χωροίη*), fleht er sich genöthigt, zum Admet, dem Könige der Molosser, zu fliehen. Auch sein dortiger Aufenthalt kann nicht lange gedauert haben. Denn nach Thuc. C. 137 wurde er vom Admet fortgesandt, sobald

*) Da wir dem aus Diodor entnommenen Argumente nur eine ganz untergeordnete Bedeutung beilegen, so halten wir es nicht für angemessen, auf die weitläuftigen Einwendungen von Kleinert S. 155 einzugehen, die nur beweisen, was sich von selbst versteht, daß man bei Diodor auf sehr unsicherem Boden sich befindet.

seine Verfolger ankamen. Wie könnte man aber wohl annehmen, daß diese Jahre lang hinter ihm her gewesen?*) Wie konnte ihnen wohl sein gar nicht verheimlichter Aufenthalt lange verborgen bleiben? Zum Ueberfluß wird von Thucyd. ausdrücklich gesagt, daß die Ankunft der Verfolger und die Flucht des Themistocles nach Asien ganz bald nachher erfolgt sey (ὕστερον οὐ πολλῷ). Zwar, dürfte man einer Nachricht des Stesimbrotus bei Plu-

---

*) Die gegnerische Ansicht kann hier ihre Verlegenheit nicht verbergen. „Wir kommen — sagt Kleinert S. 163 — hier zu dem schwierigsten Punkte unserer ganzen Exposition, zu der Flucht des Themistocles. — — Wie könnte man — fragt H. — wohl annehmen, daß seine Verfolger Jahre lang hinter ihm her gewesen? Und es läßt sich nicht läugnen, daß darin etwas Dunkles und Schwieriges liegt. Indessen einer guten Sache zu Liebe kann man schon etwas wagen; und so will ich nicht verzweifeln, sondern versuchen, dieß Dunkel ein wenig zu lichten! Es muß uns daran liegen, Zeit zu gewinnen.“ Dieß offne Geständniß kann kein gutes Vorurtheil für die folgende Detailausführung erwecken. Diese ist in der That so beschaffen, wie man von vornherein erwarten muß. So versucht K. zuerst der nur bei dem von ihm selbst tief herabgesetzten Diodor sich findenden Angabe von einer doppelten Anklage des Themistocles zu Athen durch die Lacedämonier historische Bedeutung zu vindiciren. Er beschließt diesen vergeblichen Versuch mit den Worten: „Somit hätten wir schon etwas Zeit gewonnen.“ Vergeblich sucht er für diese Fiction eine Stütze in Plutarch's Themist. C. 23. Die „früheren Anklagen“ sind die von Plutarch selbst früher, in C. 21. 2, erwähnten, solche, die schon vor der Ankunft der Lacedämonier gegen Themistocles erhoben worden. Themist. vertheidigte sich besonders gegen diese, nicht direct gegen die späteren, weil die letzteren ihm nicht zukamen, vielmehr sofort der Verhaftsbefehl gegen ihn ausgefertigt wurde. Plutarch bestätigt also vielmehr, daß von einer doppelten Anklage des Themistocles nicht die Rede seyn kann. Nach ihm folgte die Flucht sofort auf die Anklage. Von gleicher Art ist alles Folgende. Wie sehr K. selbst dies fühlte, zeigt die Erklärung, die er mit der ihn zierenden Offenheit und Redlichkeit zum Schlusse abgibt. S. 232: „Die Schwierigkeiten der von mir vertheidigten Ansicht. von der Regierungszeit des Xerxes verkenne ich keineswegs. Mein Versuch, sie zu heben, wird nicht überall gleich gelungen seyn, und wer weiß, ob sie sich völlig heben lassen?“ Er sagt, er könne sich doch denken, daß sich die gegnerische Ansicht durch alle Zweifel siegreich hindurchkämpfe. — Ebenso sichtbar ist die Verlegenheit bei Wagner, der ebenfalls auf die Auctorität des Canons hin an der 21jährigen Regierung des Xerxes festhält und dadurch sich die Aufgabe gestellt sieht, zu vereinigen, was unmöglich in Einklang gebracht werden kann. Tria haec constant — sagt er S. 196 — Themistoclem a. Ol. 77, 3 vel certe non postea ad Naxon appulsum esse, venisse ad Persas Artaxerxe recens rege facto, Artaxerxen a. Ol. 78, 4 regnare coepisse. Es gebe nur ein Mittel, diese scheinbar sich widersprechenden Thatsachen in Einklang zu bringen: Themistoclem cum Pydnae navem conscendisset non confestim ad Persarum regem venisse, sed quinquennio fere praetermisso. Themistocles habe sich während dieser Zeit in Asien verborgen gehalten! Sechs bis sieben Jahre sollen zwischen der Flucht zu den Corcyräern und der Ankunft bei Artax. liegen: man braucht nur unbefangen das 137. Cap. des Thucydides zu lesen um dieß unmöglich zu finden. In solche Nothhypothesen verwickelt man sich, wenn man an der Angabe des Canon festhalten will.

tarch C. 24 trauen, so müßte man annehmen, daß der Aufenthalt des Themistocles bei Admet doch immer einige Monate gedauert habe. Denn dieser erzählt, daß dorthin ihm seine Freunde sein Weib und seine Kinder gebracht haben, die sie heimlich aus Athen geschafft. Allein daß hierauf nichts zu geben, geht hervor aus der gleich darauf folgenden abgeschmackten Erdichtung des Stes., die er, was schon Plutarch auffiel (εἶτ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπιλαθόμενος τούτων, ἢ τὸν Θεμιστοκλέα ποιῶν ἐπιλαθόμενον, πλεῦσαί φησιν κ. τ. λ.), vorbringt, ohne zu merken, daß das eine Mährchen das andere aufhebt, Themistocles sey von Admet nach Sicilien geschifft, und habe vom Hiero dessen Tochter zur Ehe verlangt, mit dem Versprechen, ihm die Griechen unterwürfig zu machen. Plutarch selbst, Pericl. C. 13, charakterisirt eine Erzählung des Stesimbrotus als eine unverschämte boshafte Lüge. Daß die Söhne des Themistocles in Athen blieben, erhellt aus einer Erzählung bei Suidas, und die Angabe des Thucyd. C. 137, und des Plutarch, Themist. C. 25, der bei diesem Puncte anfängt selbstständig zu erzählen, nicht, wie Kleinert annimmt, fortfährt blos aus Thucyd. zu referiren, daß dem Themist. erst nach seiner Ankunft in Asien *) Gelder von seinen Freunden nachgeschickt worden, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, die Dienste des Schiffers, welcher ihn nach Asien brachte, zu belohnen, zeigt zugleich die Unrichtigkeit des Stesimbr., und bestätigt, daß Themistocles sich an keinem der Orte seiner Flucht nur so lange aufhielt, daß seine Freunde ihm dorthin das benöthigte Geld hätten schicken können. Von Admet wurde Themistocles nach Pydna geschafft, und von dort begab er sich auf einem Kahne in ununterbrochener Fahrt nach Asien. Dieß kann demnach, da zwischen dem Tode des Pausanias und der Ankunft des Them. in Asien allerhöchstens nur ein Jahr liegen kann, spätestens nur im Jahre 473, vielleicht schon 474 erfolgt seyn; und auch in dem ersteren Falle ist man vollkommen berechtigt die Thronbesteigung des Artaxerxes, die doch nicht unmittelbar mit der Ankunft des Them. zusammengetroffen seyn kann, in das Jahr 474 zu setzen.

4. Bei der Annahme, daß des Artaxerxes Thronbesteigung und die Flucht des Themistocles in das Jahr 465 falle, muß man dem Charon von Lampsacus ein übertrieben hohes Alter zuschreiben. Dieser blühte nach Suidas schon unter dem ersten Darius, Ol. 69, 504 v. Chr. Da er nun in seinen Geschichten noch der Flucht des Themistocles zu Artaxerxes erwähnte, so müßte er, diese ins Jahr 465 gesetzt, wenigstens 40 Jahre sich mit der Geschichtsschreibung beschäftigt haben. Dieß ist nun allerdings nicht unmöglich; aber in re dubia muß es als das Unwahrscheinlichere verworfen werden. „Historiae enim non sunt explicandae — sagt Vitringa, proll. in Zach. p. 29 — ex raris et insolentibus exemplis, sed ex communi vivendi lege et ordine. Si res secus se habeat, in ipsa historia ascribitur ne fallat incautos.“ Vgl. seine trefflichen ferneren Bemerkungen über diesen Gegenstand.

*) Vergeblich bestreitet Kleinert, daß das ὕστερον so zu verstehen sey, ener Angabe vgl. das unmittelbar vorherg.: ὕστερον ἀφικνεῖται ἐς Ἔφεσον.

Daß dieser Grund nicht ohne Beweiskraft ist, geht schon aus den Versuchen einiger Anhänger der nach unserer Meinung unrichtigen Chronologie hervor, ihn durch Zerhauung des Knotens zu beseitigen. Suidas, nachdem er jene Bestimmung des Zeitalters von Charon angeführt hat, wie er sie in seinen älteren Quellen vorfand, fügt ein: μᾶλλον δὲ ἦν ἐπὶ τῶν Περσικῶν, hinzu, vorn ihm nehmend, was er hinten ihm angehängt. Creuzer zu den fragm. historr. Graec. p. 95, verwirft diese Zeitangabe ohne weiteres, weil nach ihr Charon ein zu hohes Alter erhalten würde.

5. Nach Thuc. 1, 136 gerieth Themistocles auf der Ueberfahrt nach Asien unter die Athheniensische Flotte, welche Naxos belagerte. Diese Belagerung von Naxos aber fällt nach dem alle anderen Gründe überflüssig machenden Zeugniß des Thucydides C. 100 in die Zeit vor dem großen Siege der Athenienser am Eurymedon, welcher nach Diodorus in das Jahr 470 gehört. Vgl. die Vertheidigung dieser Zeitbestimmung bei Wagner S. 115. Ungefähr auf das von Diodor angegebene Jahr führt auch Thucydides, welcher den Abfall von Thasos (im Jahr 467) mit χρόνῳ ὕστερον, was nicht füglich bei unmittelbar aufeinander folgenden Begebenheiten stehen kann, anknüpft. Vgl. in Bez. auf das χρόνῳ ὕστερον die Bem. von Wagner S. 115. Aus diesen Gründen kann die Belagerung von Naxos und die Flucht des Them. nicht nach 471 fallen.

6. Krüger hat nachgewiesen, daß die Nachricht des Plutarch, Them. habe ein Alter von 65 Jahren erreicht, verbietet seinen Tod über das Jahr 470 und also seine Flucht über das Jahr 473 herabzusetzen. Nach einer den inneren Character der Glaubwürdigkeit tragenden Erzählung bei Aelian. v. hist. 3, 21 nämlich, weigerte sich Them., als kleiner Knabe aus der Schule kommend, dem Tyrannen Pisistratus aus dem Wege zu gehen*). Angenommen, daß dieß im letzten Jahre des Pisistratus geschah, v. Chr. 529 und daß Them. damals 6 Jahre alt war, so wäre Them. geboren 535, gestorben 470. Dagegen darf man nicht etwa geltend machen, daß nach Plutarch Them. bis in die Zeit des Cyprischen Zuges des Cimon (449 v. Chr.) gelebt habe, und bei der Schlacht von Marathon noch jung gewesen sey. Denn das erstere beruht auf einer offenbaren Verwechselung jener Begebenheit mit dem Siege über die Persische Flotte bei Cypern, welcher dem Landsiege am Eurymedon unmittelbar vorangegangen seyn soll, vgl. Diodor. 11, 60, Dahlmann, Forschungen 1, S. 69, u. das letztere nur auf einem aus diesem Irrthume gezogenen Schlusse. „Wer unbefangen — bemerkt Dahlmann, S. 71 — die Stelle Thuc. 1, 138 liest, wird erkennen, daß Them. Tod ziemlich bald nach seiner Ansiedelung in Persien, wahrscheinlich schon im zweiten Jahre erfolgte, falls Thucydides Glauben hat."

*) Kleinert S. 218 will dem Pisistratus auf eigne Hand einen seiner Söhne substituiren. Das heißt aber doch die Beweiskraft des Argumentes anerkennen.

Die letzte Woche und ihre Hälfte.

Wir zeigten, daß die letzte Woche mit dem öffentlichen Auftreten des Gesalbten beginnt, daß in ihre Mitte sein Tod fällt, während durch sie ganz die Bundesstärkung hindurchgeht. Hier bedarf es nur in Bezug auf einen Punct, den Tod Christi, der Nachweisung, wie genau Weissagung und Erfüllung zusammenstimmen. Denn der Endpunct der Bundstärkung ist als ein mehr oder weniger fließender keiner genauen chronologischen Bestimmung fähig. Es genügt zu bemerken, daß in den ersten Jahren nach Christi Tode die ἐκλογὴ aus dem alten Bundesvolke eingesammelt wurde — mit welchem Erfolge, das zeigt z. B. die Geschichte des ersten Pfingstfestes —, und daß dann die Botschaft von Christo auch zu den Heiden gebracht wurde, so daß der Prophet mit Recht das Heil als am Ende der 70 Wochen für das Bundesvolk, von dem allein er redet, subjectiv und objectiv vollendet darstellen kann.

Die Ansicht, daß der Tod Christi von seiner Taufe durch einen Zeitraum von 3½ Jahren getrennt sey, findet sich schon bei mehreren Kirchenvätern. So bei **Eusebius**, h. eccl. 1, 10: *οὐδ' ὅλος ὁ μεταξὺ τετραέτης παρίσταται χρόνος*; und während dieser zur Unterstützung seines Resultates sich unrichtiger Combinationen bedient (vgl. **Valesius** Anm. z. d. St.), mit einer fast über sein Zeitalter hinausgehenden ganz richtigen Basirung bei **Theodoret** z. u. St. t. II, p. 1250 ed. Hal.: *εἰ δέ τις καὶ τὸν χρόνον καταμαθεῖν ἐθέλει, ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου μαθήσεται· ὡς περὶ τὰ τρία ἔτη καὶ ἥμισυ κηρύξας ὁ κύριος καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ μαθητὰς τῇ διδασκαλίᾳ καὶ τοῖς θαύμασι βεβαιώσας, τότε τὸ πάθος ὑπέμεινε.*

Von Johannes nämlich hängt die Entscheidung besonders ab. Drei Passafeste während der Wirksamkeit Christi werden von ihm ausdrücklich genannt; vgl. 2, 13. 6, 4, und dann das letzte. Ein

viertes ist controvers. Je nachdem es sich aus C. 5, 1 (μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα) erweisen läßt, oder nicht, muß der Tod Christi in das vierte oder in das dritte Jahr nach seinem öffentlichen Auftreten gesetzt werden.

Die Beantwortung der Frage, welches Fest an d. St. gemeint sey, ist sehr dadurch vereinfacht worden, daß man in neuerer Zeit allgemein zugesteht, es könne, wenn der Apostel überhaupt von einem bestimmten Feste rede, nur zwischen dem Purimfest und dem Passa die Wahl seyn. Die Meinung aber, daß der Apostel selbst kein bestimmtes Fest bezeichnen wolle, müssen wir von vornherein als eine unhaltbare betrachten, welche eingehender zu widerlegen nicht als angemessen erscheint. Dagegen spricht, daß alle anderen Feste bei Johannes bestimmt sind, daß die Feste bei ihm die Gruppirung beherrschen, wie namentlich das Fest hier den Anfang der dritten Gruppe bezeichnet, vgl. z. Apoc. II, 2 S. 187, daß die Erwähnung der Feste bei Johannes chronologische Bedeutung hat, weshalb er das Passa auch da erwähnt, wo Christus es nicht besucht, Joh. 6, 4.

Die Behauptung, daß das Purimfest gemeint sey, bedarf aber um so mehr einer gründlichen Untersuchung, da sie, in älterer Zeit sehr zurücktretend, in neuerer Zeit zahlreiche Vertheidiger gefunden hat.

Der Hauptgrund, den man für diese Meinung und gegen das Passa geltend gemacht hat, ist folgender. Da der Herr über das Passa, dessen einige Tage nach seiner Rückkehr Erwähnung geschieht, zu Hause blieb, so war er von jenem, dem muthmaßlichen Passa, bis zu diesem, ein ganzes Jahr, und von diesem 6 Monate weiter bis zum Hüttenfeste nicht in Jerusalem erschienen, und hat die gottesdienstliche Pflicht anderthalb Jahre und darüber unterlassen. Diese Annahme widerspricht durchaus dem Bestreben Jesu auch die äußere Gerechtigkeit zu erfüllen; zudem

würde Jesus sich durch ein solches Verfahren dem öffentlichen Tadel ausgesetzt haben.

Ein seltsamer Grund! Denn durch das Besuchen des Purimfestes wurde die Sache Christi ja um nichts besser oder schlimmer. Zu der Erfüllung der Gerechtigkeit konnte das Besuchen des Purimfestes nicht gerechnet werden. Denn es war ja nicht im Gesetze Gottes vorgeschrieben, und nur unter dieses, nicht unter die menschlichen Satzungen war der Sohn Gottes gethan. Gründe der Klugheit konnten ihn ebenso wenig dazu bewegen. Denn keine menschliche Anordnung verlangte die Feier des Purimfestes in Jerusalem. Wäre die Schwierigkeit daher eine wirkliche, so würde sie die Vertheidiger dieser Ansicht nicht weniger treffen, wie uns. Wer das ganze übrige Jahr hindurch zu Jerusalem war, und nur an den drei Festen, deren Feier in Jerusalem vorgeschrieben worden, abwesend, machte sich der Verletzung des Gesetzes grade so schuldig, wie wer nie mit einem Fuße Jerusalem betrat. Zudem ist die ganze Schwierigkeit nur eine scheinbare. Der Grund, weshalb Jesus so lange von Jerusalem entfernt blieb, wird. 7, 1 deutlich genug angegeben: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Durch die Krankenheilung an dem Sabbath, welcher in das in C. 5, 1 erwähnte Fest fiel, gerieth Jesus in einen entscheidenden Conflict mit dem Synedrium, welches von da an darauf ausging ihn zu tödten. Schon in C. 5, 18 heißt es: διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι. Die natürliche Folge davon war, daß Jesus von nun an Jerusalem auf längere Zeit mied. Dieser Grund war für den Herrn nach der ganzen Stellung, welche er gegen das Ceremonialgesetz einnahm, vollkommen entscheidend. Er hielt sich an die Beobachtung desselben nur insoweit gebunden, als dieselbe nicht mit höheren Rücksichten in Conflict trat. Nie wurden diese um seinetwegen aufgeopfert. Entscheidend ist in dieser Beziehung Matth. 12, 3.

Der Herr verweist dort diejenigen, welche seinen Jüngern die Verletzung des Ceremonialgesetzes Schuld gaben, zum Beweise, daß dasselbe nicht unter allen Umständen bindend sey, auf das Beispiel Davids, welcher, ohne daß ihn die Schrift deshalb tadelte, gegen das Gesetz die Schaubrote aß. Er weist dann hin auf seine absolute Machtvollkommenheit, die ihn berechtigte, das Gesetz, wenn er es seinen höheren Absichten dienlich fand, zu brechen. Er nennt sich den Herrn des Sabbathes; er bezeichnet sich als größer als den Tempel. Christi Stunde war noch nicht gekommen; seine Anwesenheit zu Jerusalem mußte den Feinden Veranlassung zu dem Streben werden, sie vor der Zeit herbeizuführen; die menschlichen Mittel zur Vermeidung dieser Gefahr nicht anwenden, würde geheißen haben Gott versuchen. — Selbst für den, der nicht wie der Sohn Gottes der Herr des Sabbathes und der Feste, sondern der unbedingt unter das Gesetz gethan war, wurde von Tage zu Tage die verpflichtende Kraft der äußern religiösen Anordnungen des Gesetzes geringer. War der Tempel schon damals in eine Räuberhöhle verwandelt, Luc. 19, 46, war schon damals die Gottlosigkeit in voller Entwickelung begriffen, die ihn bald darauf vollkommen in ein Haus der Gräuel umschuf, wie konnten dann wohl noch jetzt die Gesetze in ihrer ganzen Ausdehnung in Anwendung kommen, die sich auf ihn als das Haus Gottes bezogen? Der Tempel bestand nicht etwa aus Kalk und Stein, seinem Wesen nach war er schon damals nicht weniger zerstört, wie während des Babylonischen Exils, und das Unterlassen seines Besuches daher hier ebenso vorwurfsfrei wie dort, wenn Umstände veranlaßten, grade die schlimme Seite, die Beziehung, nach der der Tempel nicht mehr Haus Gottes war, ins Auge zu fassen.

Nicht minder unwahrscheinlich ist es — meint Wieseler, chronol. Synopse S. 217 — daß Johannes über einen Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre der Lehrthätigkeit Jesu

— — kein einziges Wort sollte zu berichten gehabt haben. Denn wenn C. 5, 1 ein Passa ist, so fällt Alles, was in C. 5 erzählt wird, in die Zeit dieses Passa." Wenn aber Jesus in Folge jener Nachstellungen des Synedriums schleunig von Jerusalem und aus Judäa weichen mußte, so war eben damit Johannes der Stoff für einen eingehenderen Bericht entzogen. Von C. 2, 12 bis zum Anfange der Leidensgeschichte ergänzt Johannes die drei ersten Evangelien, die sich auf Galiläa beschränken, durch die Mittheilung desjenigen, was sich auf den Festreisen Jesu nach Jerusalem begab. Auf dem Galiläischen Terrain bewegt sich die Erzählung durchaus nur ausnahmsweise in C. 6, wo Jesus zudem mit den Haufen zu thun hat, die nach Jerusalem zum Passafeste ziehen und ihnen so zu sagen eine Osterpredigt von dem rechten Passalamm hält: „mein Fleisch ist die rechte Speise." Ganz anders wie hier bei der dritte Gruppe verhielt es sich bei der zweiten, C. 2, 12—4, 54. Denn da hielt sich Jesus nach dem Feste Monate lang in Judäa auf, vgl. Joh. 3, 22. 4, 1—3.

Wenn Wieseler noch meint (S. 217) das μετὰ ταῦτα in C. 6, 1 könne keinen Zeitraum von einem ganzen Jahre umfassen, so ist dabei die Bedeutung solcher Uebergangsformeln viel zu hoch angeschlagen. Wir erinnern nur an Matth. 3, 1: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής — vorher war von der Niederlassung Josephs in Nazareth die Rede — und an Gen. 22, 1.

Wir gehen zur Darstellung der Gründe für unsere Ansicht über.

1. Der Streit ist zu Gunsten des Passa sofort entschieden, wenn der Artikel als ächt anerkannt wird. Daß man aber mit diesem nicht so abfahren darf, wie Wieseler thut: „exegetisch und kritisch steht das Resultat fest, daß der Artikel spätere Correctur ist" (S. 211), erhellt schon aus der Thatsache, daß Tischendorf ihn wieder in den Text aufgenommen hat. Be-

denklich muß es schon machen, daß auch Wieseler dem kritisch das exegetisch vorausschickt. Die Weglassung des Artikels konnte gar leicht von solchen ausgehen, die mit ihm nichts anzufangen wußten. Das Fest ist entweder das Fest schlechthin — dann kann kein anderes gemeint seyn als das Passa, welches als das eigentliche Grundfest der Nation schon dadurch bezeichnet wird, daß es vor allen anderen Festen, auch vor dem Sabbath, und sogar vor der Bundschließung am Sinai eingesetzt wurde, deren Fundament es bildet, vgl. die Nachweisungen in Bezug auf die hervorragende Würde des Passafestes bei Lund jüd. Heiligthümer S. 974. Oder das Fest ist das früher erwähnte Fest. Dann sind wir wieder auf das Passafest gewiesen, als das einzige, dessen in dem Früheren gedacht worden. Von ihm war nicht nur in dem Anfange der zweiten Gruppe die Rede, welcher dem Anfange der dritten correspondirt und trotz der örtlichen Entfernung ihm sehr nahe steht und zwar in auffallend ähnlichen Worten, C. 2, 13: *καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς*, vgl. C. 5, 1: *μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα*, sondern noch kurz vorher in C. 4, 45: *ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ· καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.* Aber auch wenn der Artikel nicht ächt wäre, würde man doch nur an das Passa denken dürfen. Da an ein unbestimmtes Fest von vornherein nicht gedacht werden kann, so ist alsdann das: war Fest (nicht etwa: ein Fest) der Juden, aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Der bestimmende Artikel kann nach Winer fehlen, „wenn die Auslassung keine Zweideutigkeit in die Rede bringt oder den Leser nicht in Ungewißheit läßt, ob er das Wort bestimmt oder unbestimmt auffassen solle." Dieser Fall tritt hier ein. Jeder Unbefangene denkt hier zunächst an das Passa. Die Bestimmung ergibt sich hier aus dem Vorherg.,

um so mehr, da durch das καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα jeder Gedanke an ein anderes Fest außer den drei Hauptfesten von vornherein ausgeschlossen, unter diesen aber der Gedanke an das Passafest insofern besonders nahe gelegt war, als nur an diesem die Wallfahrt nach Jerusalem allgemeine Volkssitte. Genau analog ist das καθ' ἑορτήν in Matth. 27, 15, Mr. 15, 6, so genau, daß alle anderen Analogien dadurch überflüssig gemacht werden. Fritzsche bemerkt zu der letzteren St.: Quanquam ἡ ἑορτή de quibusvis feriis in genere dicitur, tamen h. l. quum de Paschate agatur (Mr. 14, 1) καθ' ἑορτὴν ad Paschatis ferias referri debet: singulis Paschatis feriis; Lücke zu Joh. II. S. 8: „Die Formel κατὰ δὲ ἑορτὴν ist allerdings auf das Passa zu beziehen, aber nur im Zusammenhange der Leidensgeschichte. An und für sich läßt sie das Fest unbestimmt." Die Anwendung auf unsere Stelle ergibt sich ganz von selbst.

2. Das in Beziehung auf Levit. 23, 2 stehende τῶν Ἰουδαίων wird von Johannes nie von einem andern Feste gebraucht, als von den drei großen im Gesetze verordneten, von dem Passa beidemale, außerdem von dem Laubhüttenfest. Daß man selbst in der späteren Zeit auch nur daran gedacht habe, das Purimfest diesen Festen, und namentlich dem Passafeste gleich zu stellen, womit wollte man dieß wohl beweisen? Die von Hug. Einl. 2 S. 200 angef. St. beziehen sich nicht auf das Fest, sondern auf das Buch Esther. Das Fest wurde immer mehr als ein Volksfest, wie als ein religiöses betrachtet. Die Kunde von der anfänglichen Opposition gegen die Einführung desselben ging nicht verloren, vgl. Lightfoot zu Joh. 10, 22. Und dann, wie darf man wohl aus jener späteren Zeit auf die frühere schließen? Es war ja ganz natürlich, daß das Fest an Ansehen gewann, je mehr sich der fleischliche Sinn der Juden ausbildete, daß die drei Hauptfeste dagegen so lange ihre sie von allen übrigen scheidende

Würde behielten, als der Tempel noch stand, und die ganze Masse des Volkes an ihnen nach Jerusalem wallte. Die Enkänien, welche in gleichem Verhältniß mit dem Purimfeste stehen, wie dieses nicht in die Zahl der in Levit. 23 Israel vorgeschriebenen Feste gehören, werden in Joh. 10, 22 nicht als ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bezeichnet.

3. Eine unüberwindliche Schwierigkeit steht der Beziehung auf das Purim in dem ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα entgegen, verbunden mit V. 13, woraus hervorzugehen scheint, daß die Stadt auch sonst mit Festbesuchenden angefüllt war. Daß man zur Feier des Purimfestes nicht nach Jerusalem reiste, lag schon in der Natur der Sache. Das Fest stand ja in keiner Beziehung zum Tempel; auch in Jerusalem war bei demselben keine gottesdienstliche Feierlichkeit. Die ganze Feier beschränkte sich auf die Lesung des Buches Esther, welche in den Synagogen vorgenommen wurde, auf Nichtsthun und auf Essen und Trinken. Das Fest wurde unter den Juden in der Diaspora schon früher gefeiert, als es von den Palästinensischen angenommen wurde. Wir können aber noch aus bestimmten Zeugnissen darthun, daß man nicht daran dachte am Purimfeste nach Jerusalem zu ziehen. Josephus, Arch. 11, 6 sagt, das Purim werde von den Juden aller Orten der Erde gefeiert, und man schicke sich dabei Gerichte zu. Im Talmud Megilla C. 1 §. 1—3 werden Bestimmungen gegeben, zu welcher Zeit das Purim in den Städten, welche zur Zeit Josuas schon ummauert, in denen, welche dieß damals noch nicht gewesen, und in den Dörfern gefeiert werden solle, vgl. über die Gründe dieser Bestimmungen Vitringa de decem otiosis c. 18 in Ugolini thes. t. 21 p. 431 sqq. Man darf sich dagegen nicht etwa darauf berufen, daß Jesus doch auch nach 10, 22 an den Enkänien zu Jerusalem gewesen, welche ebenfalls außerhalb Jerusalem gefeiert werden konnten. Dieß würde höchstens nur dann etwas beweisen,

wenn Jesus zu diesem Zweck nach Jerusalem gereist wäre. So aber war der Zweck seiner Reise nur der Besuch des Laubhüttenfestes. Er blieb nachher noch geraume Zeit in Jerusalem, und in die Zeit dieses Aufenthaltes fielen die Enkänien. Und dann, wäre dieß auch nicht, so standen doch die Enkänien, als Fest der Tempelweihe, in so genauer Beziehung auf den Tempel, daß hier wahrscheinlich manche thaten, was das Gesetz nicht verlangte.

4. Es ist im hohen Grade unwahrscheinlich, daß Jesus das Purimfest besucht habe, das einen Monat später fallende Passa nicht. Lag wohl in der Natur des Purimfestes etwas, was Jesum anziehen konnte? Wir sind weit entfernt, das Ansehen des Buches Esther bestreiten zu wollen, aber es nimmt doch nach dem richtigen Maaßstabe, der Beziehung auf Christum, unter allen Büchern des A. T. unläugbar die unterste Stelle ein. Ist es wahrscheinlich, daß der, welcher dieß Buch nie erwähnt, dessen Apostel sich nirgends darauf beziehen, geflissentlich — wie Hug behauptet — das Fest besuchte, welches dem Andenken der in diesem Buche beschriebenen Begebenheit geweiht war, um demselben seine Achtung und Anerkennung zu beweisen? Und war wohl ein Fest wie dieses, wo das Betrinken verdienstlich, wo es Sitte war zu trinken, bis man nicht mehr zwischen: gesegnet sey Mardochai und verflucht sey Haman, unterscheiden konnte*), geeignet zur Erreichung des Zweckes, den der Herr bei allen seinen Reisen nach Jerusalem hatte? Schon ein menschlicher Lehrer würde Zeit und Ort nicht so wählen. Die Vermuthung Wieselers (S. 222) Jesus habe vielleicht durch den Besuch des Festes seine Billigung der Freude (!) aussprechen wollen, ist gewiß eine sehr rathlose. Nicht minder auch die an-

---

*) Wer sich nicht betrinken will, muß schlafen, „indem sie danach auch keinen Unterschied zwischen beiden Wörtern mehr machen können," Bodenschatz kirchl. Verf. der Juden, 2 S. 256.

dere, Jesus habe dadurch factisch erklärt, daß er die Jüdische Nationalität nicht verachte und verschmähe. Die Freude des Festes war eine unheilige und die Nationalität stellte sich bei ihm meist nicht nach ihrer berechtigten Seite dar. — Das doppelte Motiv der Festreisen Jesu war der Vorschrift des Gesetzes zu genügen, und eine Einwirkung zu gewinnen auf die zahlreich versammelten und festlich gestimmten Haufen. Beide Motive fallen bei dem Purimfeste weg.

5. Die Heilung des Kranken geschah nach V. 9 am Sabbath, und daß dieser Sabbath zum Feste gehört, darauf führt die Art der Verbindung von V. 1 und 2 und außerdem V. 13. Hierdurch aber wird das Purimfest ausgeschlossen; dieß konnte nie an einem Sabbath gefeiert werden, weil beide Feiern im Widerspruch mit einander standen, und weil die göttliche Einsetzung nicht der menschlichen Einrichtung weichen durfte. Fiel es auf einen solchen, so wurde es verlegt, vgl. die Beweise bei Reland, antiqq. sacr. IV. 9, und bei Schickard de festo Purim, in den crit. sacr. VI. p. 491 sqq. Fft.*)

---

*) Dagegen hat Wieseler S. 219 behauptet, die Anordnung, daß das Purim nie habe auf einen Sabbath fallen können, sey eine spätere. „Zu der Zeit der Mischna konnte der 14. Adar noch ein Sonnabend seyn, aber man pflegte das Lesen der Megilla dann auf einen anderen Tag zu verschieben.“ Wir bemerken dagegen: der 14. Adar konnte allerdings auf einen Sabbath fallen, wie sich das von selbst versteht, aber nicht das Purimfest. Das Wesen des Purimfestes besteht eben in dem Lesen der Megilla. Führt doch der Tractat der Mischna, der von dem Purimfeste handelt, den Namen der Megilla. Außerdem fanden nur Gelage statt, und von dem Gastmahle des Purimfestes sagt zudem Bartenora in Surenhus. Mischna 2 S. 388: juxta omnium consensum non faciunt illud die Sabbati. Die Hauptstelle der Mischna, welche Wieseler geltend macht, Megilla C. 1 §. 2: „Fällt er auf den Sabbath, so liest man in Flecken und großen Orten am vorhergehenden Versammlungstage und in ummauerten Städten Tags darauf,“ zeigt grade, daß schon in der Zeit der Mischna, also auch schon in der Zeit Christi die Unverträglichkeit des Sabbath mit dem Purim als feststehend betrachtet wurde. Die zweite von W. angeführte Stelle aus der

Wir sind aber nicht allein auf den Beweis aus Joh. 5, 1 beschränkt, ihm zur Seite geht ein anderer aus der Parabel in Luc. 13, 6 ff., der neben seiner selbstständigen Bedeutung zugleich die Bürgschaft liefert für die Richtigkeit des in Bezug auf Joh. 5, 1 gefundenen Resultates. Zu der Zeit, wo Jesus diese Parabel aussprach, waren bereits drei Jahre seiner Wirksamkeit verflossen. Der Besitzer des Weinberges (Gott) spricht nach V. 7 zu dem Weingärtner (Christo) ἰδοὺ τρία ἔτη ἔρχομαι ζητῶν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καρπὸν καὶ οὐχ εὑρίσκω. Wieseler S. 202 bemerkt, nachdem er erwiesen, was offen zu Tage liegt, daß die drei Jahre in der Parabel ein chronologisches Datum enthalten: „Unter dieser Voraussetzung werden wir nun freilich die τρία ἔτη nicht in ihrer ganzen Bestimmtheit: grade drei Jahre, nicht mehr und nicht weniger zu fassen haben — denn eine Berechnung nach Monaten und Tagen paßte nicht in den Character der Parabel — aber sollen wir in ihnen wirklich ein chronologisches Datum erkennen, so muß dasselbe mindestens 2½ Jahre und darüber, bis zu 3 Jahren, sonst würden 2 Jahre oder höchstens 3½ Jahr und darunter, sonst würden 4 Jahre gesagt seyn — bedeuten." Also mindestens 2½ Jahre sind schon verflossen. Eine Gnadenfrist von einem Jahre aber soll dem Feigenbaume nach V. 8 noch gewährt werden: κύριε, ἄφες αὐτὴν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια. Also erhalten wir im Ganzen mindestens 3½ Jahre, im Einklange mit den 4 Passas des Johannes. Diejenigen, welche dem Lehramte Christi eine geringere Zeitdauer zuweisen, müssen hier gewaltsame Aushülfen anwenden. So bemerkt Bengel zu τοῦτο τὸ ἔτος, annum tertium, während doch nach V. 7 drei Jahre be-

---

Mischna wird von ihm nur mißverständlich auf das Verhältniß des Purimfestes zum Sabbath bezogen. Zum richtigen Verständniß dienen die Bemerkungen von Vitringa a. a. O. S. 238 ff.

reits verflossen sind: καὶ τοῦτο τὸ ἔτος, außer den dreien noch dieses das vierte. Wenn Bengel also sagt: sequitur ex hac parabola tria omnino paschata baptismum inter ac resurrectionem Christi intercessisse, so ist an die St. der tria ein quatuor zu setzen. Noch gewaltsamer ist die Annahme von Olshausen, τοῦτο τὸ ἔτος sey im allgemeineren Sinne zu nehmen, als Bezeichnung der Zeit von der Himmelfahrt Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems. — Steht es fest, daß die Parabel vom Feigenbaume ein Jahr vor dem Heimgange Christi gesprochen wurde, so werden wir geneigt seyn in Luc. 13, 1 und V. 4 eine Beziehung zu finden auf Nachrichten, die Christus von Galiläern erhalten, die vom Feste zurückkehrten, dem vorletzten Passa, das Jesus nach Joh. 6, 4 nicht besuchte. — Die Parabel vom Feigenbaume im Weinberge steht in innigem Zusammenhange mit der symbolischen Handlung der Verfluchung des Feigenbaumes, Matth. 21, 18 ff. Das Jahr der Frist ist nunmehr abgelaufen, und über das die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkennende Jerusalem wird das früher verschobene Urtheil nun wirklich gefällt, vgl. zu dem: καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ, V. 9 bei Luc.: εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν.

Die neueren Nichtmessianischen Ausleger.

Wir beschränken uns in der Bekämpfung auf dasjenige, was nicht schon in der Erklärung festgestellt worden.

Diese Ausleger stimmen meist darin überein, daß der angebliche Pseudodaniel, weil die von Jeremias bestimmte Zeit längst vorüber gewesen, ohne daß seine Weissagung in Erfüllung gegangen, eine Art von mystischer Deutung oder Parodie der 70 Jahre versucht habe. Nicht 70 Jahre, sondern 70 Jahr-

wochen. Ferner darin, daß sie als den Ausgangspunct, wie schon die meisten Jüdischen Ausleger, das Jahr der Zerstörung Jerusalems oder des Anfanges der Chaldäischen Dienstbarkeit setzen, und also die ganze Zeit der Verwüstung der Stadt als in den 70 Wochen mitbegriffen betrachten; daß sie den Gesalbten in V. 25 und in V. 26 für eine verschiedene Person erklären, und zwar den ersten für Cyrus; endlich, daß sie unter dem kommenden Fürsten den Antiochus Epiphanes verstehen, die letzte Woche als die Zeit der Drangsal betrachten, welche unter ihm über das Bundesvolk erging, und seinen Tod und die Erlösung des Bundesvolkes als den äußersten Zielpunct der Weissagung. In allen diesen Puncten haben sie den Ritter Marsham, dem man wohl nicht Unrecht thut, wenn man ihn als einen versteckten Rationalisten bezeichnet, zum Vorgänger, der wenigstens das Verdienst hat, die treffliche, schon mehrfach angeführte Abhandlung von Vitringa veranlaßt zu haben. Sie weichen von einander ab in der Bestimmung des Gesalbten, welcher ausgerottet werden soll, in V. 26. Nach Berholdt und Rosenmüller ist dieß Alexander; nach Bleek und Ewald Seleucus IV. Philopator, der Bruder des Antiochus Epiphanes und sein unmittelbarer Vorgänger, der durch Gift getödtet wurde. Nach Eichhorn, Wieseler, Hitzig, Hofmann der Hohepriester Onias III. Eine Hindeutung auf die Genesis dieser Ansichten enthalten die Worte von Hitzig: „Nach dem Tode Jesu des Menschensohnes (7, 13) war es unvermeidlich, daß diejenigen, welchen er der Messias war, die Worte יכרת משיח auf ihn bezogen." Die Auslegung, die dem Glauben ihren Ursprung verdankte, mußte um jeden Preis beseitigt werden, da man des Glaubens ledig geworden. Die hinreichende Widerlegung dieser Ansichten ist schon in dem Vorigen enthalten. Hier aber noch Folgendes*).

*) Wer mehr verlangt, namentlich ein Eingehen in die Details der einzelnen Antimess. Auslegungen wird es bei Steudel: de recentioribus qui-

1. Man sieht nicht ein, wie der angebliche Pseudodaniel die Weissagungen des Jeremias als nicht erfüllt betrachten, und davon einen Grund zu ihrer Parodirung entnehmen konnte. Diese Weissagungen enthalten ja gar nicht ein Messianisches Element. Was sie als am Ende der 70 Jahre bevorstehend ankündigen, das Aufhören der Chaldäischen Dienstbarkeit, und die Rückkehr des Bundesvolkes ins Vaterland ging präcise nach Ablauf dieses Termines vollkommen in Erfüllung (vgl. Beitr. 1 S. 181). Unser Verfasser betrachtet es selbst also, wenn er 1, 21 sagt, Daniel habe noch das erste Jahr des Cyrus, die von ihm ersehnte Erlösungszeit erlebt, vgl. Beitr. 1, S. 65 u. S. 314, und ebenso wird es auch sonst in der Schrift betrachtet, Esr. 1, 1, 2 Chron. 36, 21. Das Gewicht dieses Grundes anerkennend, sagt Wieseler S. 13: „Jede Deutung der 70 Wochen ist falsch, die von der Voraussetzung ausgeht, daß der Verf. in ihnen blos eine mystische Umdeutung der Weissagung von den 70 Jahren und zwar deshalb, weil diese in ihrem natürlichen Sinne nicht erfüllt sey, habe geben wollen: denn aus Dan. 1 haben wir erwiesen, daß der Verf. die eigentlichste Erfüllung dieser Weissagung glaubte."

2. Eine mystische Deutung, wie die, statt 70 Jahre schreibe flugs 490, ist so augenscheinlich willkürlich*), daß der Verf. sie nicht unternehmen konnte, ohne die Absicht zu haben, mit dem Jeremias seinen Scherz zu treiben. Denn wie konnte er wohl auf den Gedanken kommen, daß Jemand hierin eine ernsthaft gemeinte Deutung erblicken werde, weit entfernt, daß er es selbst

---

busdam loci Dan. 9, 24—27 interpret., quae circa Ant. Epiph. aevum oraculum hoc editum sumunt, Tüb. Pfingstprogr. vom J. 35) Blomstrand, Auberlen finden. Dann sorgen auch die Antimess. Ausll. selbst durch ihre gegenseitigen Anschuldigungen dafür, daß die Unhaltbarkeit dieser ganzen Auffassungsweise mehr und mehr in's Licht gesetzt wird. Besonders haben Wieseler und Hitzig in dieser Beziehung Dankenswerthes geleistet.

*) Ewald bezeichnet sie selbst als „einen Sprung im Denken."

für eine solche hätte halten können. Läßt es sich aber wohl annehmen, daß derselbe die Absicht gehabt haben könne, die Auctorität der älteren Propheten, so zu untergraben, der es V. 6 als das größte Verbrechen des Volkes gegen Gott anerkennt, daß es nicht gehört habe auf die Stimme seiner Knechte, der Propheten, welche in seinem Namen geredet? Wie konnte der angebliche Pseudodaniel wohl erwarten, daß man auf die von ihm gegebene neue Zeitbestimmung viel Gewicht legen werde, wenn er die ältere, durch einen allgemein verehrten Propheten gegebene, auf eine so abgeschmackte Weise eludirte?

3. Selbst wenn der Verfasser nur eine Parodie der Weissagungen des Jeremias hätte geben wollen, so war es doch unumgänglich nothwendig, für die 70 Jahrwochen denselben Ausgangspunct zu nehmen, welchen Jeremias für seine 70 Jahre genommen hatte. Dieser fällt nun in den beiden betreffenden Weissagungen in das vierte Jahr des Jojakim (vgl. Beitr. l. c.). In dieß Jahr versetzen dann auch viele Antimess. Ausll. den Anfangspunct der Weissagung. Aber sie sind 1. unfähig in dieser Zeit einen göttlichen Befehl zur Herstellung Jerusalems nachzuweisen — daß Jer. C. 25 keinen solchen Befehl enthält, wurde schon zu V. 25 nachgewiesen, und 2. Vom vierten Jahre Jojakims bis auf den Gesalbten den Fürsten sind, wenn man unter diesem Cyrus versteht, nicht 49, sondern nach constanter biblischer Zählung, wie sie auch hier in V. 2 vorliegt, 70 Jahre. Hitzig ergreift nun die Aushülfe, der Anfangspunct sei ein verschiedner bei den 70 Wochen und bei den 7 Wochen, dort das J. 606, hier das Jahr der Zerstörung der Stadt 588. Dieß anzunehmen aber ist offenbar unzulässig, da die 7 Wochen den Anfang der 70 bilden. Dann weiß Hitzig im J. 588 keinen Befehl zur Herstellung Jerusalems nachzuweisen. Die Weissagung Jer. 30. 31, auf die er jetzt räth, wie früher auf C. 29, betrifft nicht einen so speciellen Gegenstand, sondern im Allgemeinen

die Erlösung Israels und Judas, enthält keine ausdrückliche Zeitbestimmung, wie sie hier schlechterdings erforderlich wäre, und ist zudem schon vor der Zerstörung abgefaßt, vgl. Th. 2 S. 471. Aber auch durch solche schwere Opfer (vgl. gegen die Bez. auf Jerem. 30. 31 zu V. 25) erreicht H. noch kein Zutreffen der Zeitbestimmung. Von der Zerstörung Jerusalems bis zum ersten Jahre des Cyrus (536 v. Chr.) sind nicht 49 sondern 52 Jahre. Nur eine Aushülfe der Verlegenheit ist die Bemerkung: „Im J. 539 trat Cyrus zuerst in den Gesichtskreis der Juden ein." Davon weiß die Geschichte gar nichts. Cyrus konnte auch vor 536 nicht als „der Gesalbte, der Fürst" bezeichnet werden. Dem Verf. einen chronologischen Irrthum aufbürden, darf man aber um so weniger, da er überall eine bis ins Einzelnste genaue Kenntniß dieses Zeitraumes offenbart, und da in Bezug auf diese chronologische Bestimmungen, die in der Schrift so offen vorliegen, unter den Juden von jeher Uebereinstimmung geherrscht hat. Wir können wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir in Hitzigs Worten: „Trifft die Rechnung nicht zu, so hat Daniel geirrt" an die Stelle von Daniels Namen einen anderen setzen.

4. Gegen die Zerstörung als Ausgangspunct spricht schon der offenbare Gegensatz von V. 24 gegen V. 2, wonach 70 Jahre voll werden sollen den Trümmern Jerusalems. Wie können die Jahre, welche über die Trümmer voll werden sollen, mit zu denen gerechnet werden, welche über die Stadt voll werden sollen? Ferner, nach der Auslegung der „neueren wissenschaftlichen Ausleger" soll mit den 62 Wochen der Neubau der Stadt beginnen, und doch soll der Verf. von dem Jahre 606, dem ersten Jahre der chaldäischen Dienstbarkeit an diese 62 Wochen gezählt haben. Hitzig sagt ohne Bedenken: „Die 62 Wochen langen in 606 hinauf; gleichwohl hebt, was in deren Zeit geschehen soll, erst mit dem J. 536 an." Es liegt am Tage, ehe man dem Verf. eine solche gedankenlose Willkür aufbürdet, wird

man lieber die weniger bewährte Zuverlässigkeit der „neueren wissenschaftlichen Ausleger" in Zweifel ziehen. Mit Recht bemerkt Steudel S. 16 in Bezug auf ähnliche Annahmen: Id prius examinandum erat, an ejusmodi difficultates auctor, penes quem erat computandi ullam aliquam, quae liberet, rationem eligere, sibi ipse creasset.

5. דָּבָר ohne Artikel kann sich nicht füglich auf den bestimmten, im vorigen genannten Ausspruch des Jeremias beziehen. Daß dadurch nicht eine prophetische Verkündung, sondern nur ein göttlicher Befehl verstanden werden kann, zeigt die Vergleichung des יְצָא דָבָר, von dem Ausgehen des Befehles, daß 70 Wochen über Jerusalem verfließen sollen, in V. 23. Wo fände sich aber wohl bei Jeremias eine Spur von solch einem göttlichen Befehle zur Wiederherstellung Jerusalems?

6. Wollte der Prophet nichts weiter, als die von Jeremias bestimmte Zeit verlängern, so müßte doch nothwendig, was Jeremias als zu Ende des von ihm bestimmten Zeitraumes bevorstehend angekündigt hatte, hier als dem Ende des längeren Zeitraumes eigenthümlich gesetzt werden. Davon findet sich aber keine Spur. Alle die nach V. 24 ans Ende der 70 Wochen gehörigen Güter werden von Jeremias nicht erwähnt. Dagegen wird, was Jeremias als dem Ende der 70 Jahre angehörig setzt, das Aufhören der Chaldäischen Dienstbarkeit und die Rückkehr ins Vaterland, hier als schon beim Beginn der Wochen, die ja über die Stadt und über das Volk bestimmt werden, vorhanden vorausgesetzt.

7. Gehörte der Endpunct in die Maccabäische Zeit, so würde sich Daniel einer so groben Verletzung der Chronologie schuldig machen, daß man mit dem Hauptgrunde, den man gegen die Aechtheit seines Buches vorbringt, die sich darin offenbarende genaue Kenntniß der Geschichte, sehr ins Gedränge kommen würde. Die Zeit von Cyrus bis auf den Tod des Antiochus

Epiphanes würde dann hier auf 441 Jahre (63 Jahrwochen) bestimmt, während sie nur 372 Jahre beträgt. Man müßte also einen Rechnungsfehler von 69 Jahren annehmen. Noch bedeutender wird dieser Irrthum, wenn man eine andere Behauptung mehrerer Ausleger hinzunimmt. Nach ihnen nämlich (z. B. Bertholdt S. 716) soll der Verfasser im Ganzen nach Cyrus nur 4 Persische Könige kennen, und Xerxes als den letzten derselben, vom Alexander besiegt werden lassen. So wäre also die Persische Periode von ihm um 147 Jahre verkürzt, und diese, so wie die überhaupt überschießenden 69 Jahre müßten der Seleucidischen zugerechnet werden. Diese enthielte nunmehr 380 Jahre, und diese wären zu vertheilen unter 8 Könige, mit Einschluß des Antiochus Epiphanes. Ein Irrthum, für den sich in den chronologischen Bestimmungen der unwissendsten Juden über diesen Zeitraum auch nicht ein entferntes Analogon auffinden läßt! In dem Seder Olam C. 30 wird die Dauer dieser Periode auf 180 Jahre bestimmt. Der Irrthum des Josephus in Bezug auf dieselbe (vgl. Brink, examen chronol. Jos. bei Havercamp II. S. 298) käme hiergegen nicht in Betracht. Die Sache wird um so schlimmer dadurch, daß Daniel grade in Bezug auf diesen Zeitraum eine bis ins Einzelnste gehende Kenntniß offenbart! Man sieht also, wie viel Grund Bertholdt hatte, die 70 Wochen für eine runde und unbestimmte Zeitbestimmung auszugeben. Ist nicht dieser in dem Vorigen bereits abgeschnittene Ausweg der Verzweiflung ein Beweis, daß man selbst im Geheimen die Schwierigkeit als unübersteigbar anerkennt? Daß es sich hier um bloße Nothhypothesen handelt, zeigt schon die Verschiedenheit der Wege, welche die antimess. Auslegung einschlägt. Ewald meint: „Hier erhebt sich nun zwar die Schwierigkeit, daß vom J. 607 als dem nach Jer. 25, 1 anzusetzenden Anfange der 7 mal 70 Jahre bis Kyros mehr als 49, von Kyros bis 176 v. Chr. weniger als 434 Jahre ver-

flossen sind, und die ganze Zahl nicht vollkommen zutrifft." (Etwa ein halbes Jahrhundert zu viel!) Aber der Verf., meint Ewald, habe es eben nicht besser gewußt. Das ist gewiß keine wahrscheinliche Annahme. Wer solches nicht weiß, wird sich eben nicht darauf einlassen. In den chronologischen Bestimmungen lag recht eigentlich die Pointe. Der angebliche Pseudodaniel mußte alles aufbieten hier keine Blöße zu geben. Quomodo ausus fuerit — sagt Steudel — gravissimis exponere opprobriis suam interpretationem, quam ex maxime incerta historiae notitia prodire sciebat. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme ist denn auch den meisten „neueren wissenschaftlichen Auslegern" nicht verborgen geblieben. Sie suchen sich aber auf noch weniger wissenschaftliche Weise aus der Verlegenheit zu ziehen. Während Ewald sich nicht entschließen konnte die offen vorliegende Thatsache zu bestreiten, daß die 70 Jahrwochen, grade sowie die 70 Jahre des Jeremias, ein fortlaufendes Ganzes bilden, getheilt durch drei auf einander folgende Zeiträume von 7 Jahrwochen, 62 und einer, bieten diese Ausll. (Lengerke, Wieseler, Hofmann, Hitzig A.) Alles auf, die 7 Wochen bei Seite zu schieben, damit sie nur 63 unterzubringen haben. Daß wir uns aber hier auf dem Gebiete der Neigung und Willkür befinden, das erhellt recht deutlich daraus, daß sie sich in dem Mittel zur Erreichung des Zweckes nicht einigen können. Während die 7 Wochen nach dem Texte einfach vor die 63 gehören, sollen sie nach Hitzig zwischen dieselben fallen, nach Wieseler (in einer Recension in den Gött. gel. Anz. 1846 S. 113 ff., welche die früher von ihm aufgestellten Ansichten in den wichtigsten Puncten zurücknimmt) hinter die 63 Jahrwochen gehören, nach Hofmann ganz von denselben loszutrennen seyn und sich auf eine Jahrtausende entfernte Zeit beziehen. Alle diese rathlosen und wunderlichen Hypothesen der „neueren wissenschaftlichen Ausleger," deren Selbstruhm lebhaft an das: „Help Gott in Gnaden"

erinnert, werden zu Schanden an den einfachen Sätzen von Blomstrand: hebdomades 70 in v. 24 eaedem sunt ac hebd. 7. 62. 1 in verss. seqq. — Partes LXX hebd. neque coincidunt, neque intervallis disjunguntur. — Inter hebd. 7. 62. 1 hebdomades septem primae sunt, hebdomas vero una ultima (Vgl. was bereits S. 97 ausgeführt wurde). Die Thatsache, welche Hitzig in den Worten einräumt: „Nun reichen die 70 Wochen freilich bis 116 v. Chr., um 49 Jahre über 165 herunter" ist der Tod der ganzen Antimessianischen Auslegung, und Hitzigs Wort: „Das πρῶτον ψεῦδος in der Rechnung bilden die 7 Wochen, welche der Verfasser unterbringen mußte," wird vielmehr auf die Quälereien anzuwenden seyn, welche diese Ausleger anwenden müssen, um die 7 Wochen unterzubringen. Ist es ja doch von vorn herein nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser, der vollkommen freie Hand hatte, sich selbst solche Verlegenheiten geschaffen haben sollte! Es ist ein erbauliches Schauspiel zu sehen, wie diejenigen, die sich von der einfachen Wahrheit abgewandt haben, sich abmühen die Thür zu finden, wie ohne Erfolg der eine hierhin tastet, der andere dorthin.

8. Bezöge sich die Weissagung auf die Maccabäische Zeit, warum schwiege sie denn ganz von dem, was alle übrigen sich auf diese Zeit beziehenden Weissagungen des Daniel enthalten, von der Wiederherstellung des Staates und des Tempels? Warum schlösse sie mit der traurigen Verkündung der gänzlichen und dauernden Verwüstung, wie sie jener Zeit gar nicht einmal angehörte? Ein schlechter Trost für den trostbedürftigen Propheten! Was, sobald die Weissagung in die Messianische Zeit fällt, der angekündigten Verwüstung von Stadt und Tempel ihr Schreckliches benahm, fällt hier weg. In der Maccabäischen Zeit war ja mit der Zerstörung von Stadt und Tempel die Theokratie wirklich aufgehoben, da ihr Bestehen damals noch an sie geknüpft war.

9. Bertholdt versteht, wie bemerkt, unter dem Gesalbten V. 26 Alexander. Hier entsteht aber ein ganzes Gewimmel von Schwierigkeiten. Dieser Gesalbte soll 62 Jahrwochen nach Cyrus sterben, und doch sollen zwischen ihm und Cyrus nur vier Könige seyn, von denen also jeder über ein Jahrhundert regiert haben müßte. Er soll in derselben Jahrwoche sterben, in der 70sten, zu deren Ende Antiochus Epiphanes umkommen soll. Und doch sollen zwischen ihm und Antiochus Epiphanes nach der wirklichen Geschichte 7, und nach der von Bertholdt gemachten, 10 Könige regieren! Bertholdt suchte diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu beseitigen, daß אַחֲרֵי nicht nach, sondern vor Ablauf bezeichne! הִכָּרֵת, was gewöhnlich von gewaltsamem Tode steht, soll, weil Alexander einen solchen nicht erlitten, auch mortem placidam bezeichnen können. Mit Seleucus Philopator kommt man auch ins Gedränge. Der Gesalbte soll erst nach Ende der 62 Wochen, also schon in der 70sten sterben, und in diese selbe Woche noch soll das Ende des Antiochus Epiphanes fallen. Wie geht dieß aber an, da der letztere volle 11 Jahre regierte? Einen Irrthum können die Gegner hier um so weniger annehmen, da der Verfasser ja den Begebenheiten gleichzeitig seyn soll. Auf die in dem vorigen dargethane Unmöglichkeiten, unter מָשִׁיחַ einen heidnischen, in gar keiner nahen Beziehung zur Theokratie stehenden Regenten zu verstehen, wollen wir nur hindeuten.

10. Die Endbeziehung der Weissagung auf die Maccabäische Zeit hat das übereinstimmende Zeugniß der Jüdischen Tradition gegen sich. In dem ersten Buche der Maccabäer wird auf die jene Zeit betreffenden Weissagungen C. 8 u. 11 beständig Rücksicht genommen, nie auf die unsrige, vgl. Beitr. 1, S. 264*).

*) Die Behauptung Hitzigs 1 Macc. 1, 54 gehe auf unsere Weiss. und liefere den Beweis, daß sie damals auf Antiochus Epiph. bezogen wurde, ist durch das dort Bemerkte widerlegt. Daß man mit Unrecht behauptet hat, die Alex. Uebersetzung gehe von der Bez. dieser Weissagung auf Antiochus Epiph. aus, wurde zu V. 27 nachgewiesen.

Daß dieſe in der Zeit unmittelbar nach Chriſto ganz allgemein auf eine noch zukünftige Zerſtörung, die durch die Römer, bezogen wurde, haben wir ebendaſelbſt S. 265 nachgewieſen. (Vgl. hier zu V. 27). Den dort angeführten Stellen iſt noch die de bel. Jud. 6, 5, 4, hinzuzufügen: *ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις ἔχοντες, ἁλώσεσθαι τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν, ἐπειδὰν τὸ ἱερὸν γένηται τετράγωνον.* Dieß kann, wie ſchon Reland geſehen, ſich nur auf unſere Stelle nach einer falſchen Deutung des כנף beziehen. Dagegen kann das folgende: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, κ. τ. λ.* nicht mit Leß (über Religion II. S. 708) u. v. A. auf unſere Stelle bezogen werden, da der *χρησμὸς ἀμφίβολος* ja deutlich genug als von der vorher angezogenen Weiſſagung verſchieden bezeichnet wird. Ebenſo wenig darf man mit dieſem, die zur Zeit der Erſcheinung Chriſti allgemein unter den Juden und von ihnen aus im ganzen Oriente verbreitete Erwartung, daß der Meſſias grade um jene Zeit auftreten werde, eine Erwartung, welche ſo viele Pſeudochriſte zu zu ihren Zwecken benutzten, allein aus unſerer Weiſſagung ableiten. Sie beruhte gewiß noch mehr auf der C. 2. Unter dem vierten Reiche verſtand man damals mit Recht allgemein das Römiſche, unter dem fünften, was dieſes zerſtören ſoll, das Meſſianiſche, vgl. Joſeph. 10, 10, 4. Was war nun natürlicher, als daß man von der Zeit an, da das Römiſche Reich zu den Juden in feindliche Beziehung getreten, das Auftreten des Meſſias mit Zuverſicht erwartete? — Wie allgemein die Beziehung unſerer Weiſſagung auf die Römiſche Zerſtörung war, geht auch daraus hervor, daß alle ſpäteren Jüdiſchen Ausleger es nicht gewagt haben, dieſe ihnen in der Polemik mit den Chriſten ſo vielen Nachtheil bringende Beziehung aufzugeben, vgl. die Nachweiſungen bei Coſtmann S. 18 ff. — Daß man unter dem Geſalbten, ehe der Unglaube an den Erſchienenen die richtige

Beziehung unmöglich machte, allgemein den Messias verstand, scheint schon daraus zu folgen, daß diese Benennung des Erwarteten zur Zeit Christi die allgemein herrschende war. Dieß setzt ihre Begründung in einer vielbeachteten Weissagung voraus, wie dieß die unsrige in jener Zeit in so vorzüglichem Maaße war.

11. Die Beziehung auf die Maccabäerzeit und die ganze nichtmessianische Auslegung wird so lange falsch bleiben, als das Wort Christi wahr, also in alle Ewigkeit. Daß die St. Matth. 24, 15 (Mr. 13, 14) sich auf unsere Weissagung bezieht, ist dargethan worden in den Beitr. 1 S. 263 (vgl. hier S. 116 ff.), und daß der Herr sie als eine wirkliche, was die Zerstörung von Stadt und Tempel betrifft, erst in Zukunft zu erfüllende, anführt, ebendaselbst S. 266. — Hitzig, der sich um die Auctorität des Herrn nicht kümmert, gesteht ohne Bedenken zu, „das βδελ. τ. ἐρημ. Mr. 13, 14 ist, wie die Parallelle Matth. 24, 15 ausdrücklich bekennt, aus Daniel und zwar aus C. 9, 27 herübergenommen." Wieseler, welcher Scheu trägt sich an der Auctorität des Herrn zu vergreifen, erkennt S. 77 an, daß Christus selbst die Mess. Auslegung zu empfehlen scheine, meint aber, erscheine uns die Mess. Beziehung als unmöglich, so werden wir auch abgeneigt seyn sie Christo beizulegen. Nach dieser Aeußerung wird man von vorn herein nicht erwarten, daß sein Versuch, Jesus habe jene Danielischen Worte auf seinen Fall nur angewandt (S. 193) den Character der Unbefangenheit tragen werde. Er befindet sich um so mehr in mißlicher Lage, da er 1. zugesteht, daß in der Zeit Christi die Beziehung auf eine bevorstehende Catastrophe die eigentlich nationale Ueberzeugung war, und 2. (S. 173) daß selbst Jesu unmittelbare Jünger zufolge unserer Danielischen Weissagung eine zukünftige Zerstörung Jerusalems und des Tempels erwarteten. Das Wort des Herrn ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, welches hinweist auf die Schwierigkeit und Tiefe der Weissagung Daniels, Beitr. 1, 260 ff., soll nach

ihm eine Aufforderung seyn, daß die Jünger sich mit der gangbaren Auslegung der Weissagung Daniels nicht begnügen sollen!

Prüfen wir jetzt noch die Gründe gegen die Messianische Auslegung.

1. „Bei der Annahme der Aechtheit jener Weissagungen dürften wir jene Stellen auf keine Weise so deuten, daß darin eine genaue Bestimmung der Zeit der Errichtung oder Vollendung des Himmelreiches gegeben würde. Denn wenn der Erlöser sogar den Engeln des Himmels und sich selbst eine solche Kenntniß der Zukunft in Beziehung auf Zeit und Stunde abspricht, Matth. 24, 36, Marc. 13, 32, und selbst noch nach seiner Auferstehung Act. 1, 6. 7, so können wir unmöglich annehmen, daß einem andern Propheten, noch dazu einer viel früheren Zeit, dieses sollte offenbart seyn, so daß er jene Zeit seinem Volke chronologisch genau, sey es in gewöhnlichem, oder in irgend einem sogenannten mystischen Zeitmaaße, sofern dieses noch immer wieder als ein bestimmtes angesehen wird, hätte mittheilen können." So Bleek a. a. O. S. 234. Dieß heißt mit andern Worten soviel als: Weil Christus es nicht für angemessen hielt, den Jüngern, die zum Lohne eilten, ehe sie den Kampf bestanden, die ohne eine Vollmacht hiezu nach Dingen fragten, die für ihren gegenwärtigen Zustand nicht paßten, und darüber das Streben nach dem Einen ihnen nothwendigen, der Geburt von Oben vergaßen, die noch fleischlich waren, und denen der Herr noch viel zu sagen hatte, was sie jetzt nicht fassen konnten, einen Aufschluß über die Zeit der Errichtung des Reiches der Herrlichkeit versagte, der in Rücksicht auf ihren Zustand nur verderblich wirken konnte, umsomehr je ferner noch die Vollendung des Heiles lag, und je nothwendiger es war, daß die Jünger grade jetzt auf den Grund desselben hingewiesen wurden, — so darf Gott durchaus nicht

einem Propheten des A. B. Aufschluß über die Zeit der Errichtung des Reiches der Gnade gegeben haben, und wenn auch eine Weissagung, nach allen Gesetzen einer gesunden Auslegung erforscht, diese Zeit bis aufs Jahr genau angibt, und wenn auch kein Fehler in der Auslegung und in der Chronologie nachgewiesen werden kann, so steht es doch von vornherein fest, daß sie falsch ist. Was berechtigt denn aber, was in Bezug auf das Reich der Herrlichkeit gesagt wird, ohne weiteres auf das Reich der Gnade zu beziehen. Was berechtigt, was auch in Bezug auf das erstere nur mit Hinsicht auf eine bestimmte Zeit negirt wird, ohne weiteres als absolut negirt aufzufassen?*) — Das Begründetseyn der abschlägigen Antwort in dem Zustande der Jünger tritt deutlich hervor Apgsch. 1, 7: οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, verglichen mit V. 8: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, s. v. a.: nicht dieß ist es, was Euch Noth thut, ein Anderes; und während Gott euch das erstere versagt, wird er euch das letztere gewähren. Die einzige Wendung nun, durch die dieser Grund einen Schein von Beweiskraft gewinnen könnte, wäre die, daß man sagte: sollte Gott wohl überhaupt über zukünftige Dinge einem Propheten chronologisch bestimmte Aufschlüsse ertheilen können, da der Herr, der doch auch in dem Stande der Erniedrigung größer war als alle Propheten, solche Aufschlüsse als über denselben hinausgehend bezeichnet? Dann wendet man aber den Kampf zugleich gegen alle übrigen chronologisch bestimmten Weissagungen, nicht blos des

*) Schon Bengel hat auf treffende Weise in dem Gnomon und in dem Ordo tempp. S. 301 ff. diejenigen zurückgewiesen, welche aus diesen Stellen gegen das Vorhandenseyn bestimmter Zeitangaben in der Apocalypse argumentirten. Er sagt unter andern: „non dixit, nemo sciet, sed nemo scit. Ipse jam jamque sciturus erat, et quum scientiam diei et horae nactus fuit, ipsius erat scientiam dare, cui vellet et quando vellet."

A. T., sondern auch Christi selbst, der ja vorhersagte, daß er nach dreien Tagen auferstehen werde. Zugleich auch gegen alle Weissagungen, in denen andere zufällige Umstände vorherverkündet werden. Denn wodurch wären die chronologischen Bestimmungen wohl von den übrigen geschieden? Man verwickelt sich zugleich in die größten anderweitigen Schwierigkeiten. Denn wie kann man wohl ein ganzes Gebiet göttlicher Kenntnisse demjenigen als absolut, als auch dann unzugänglich betrachten, wenn diese Kenntnisse zu seinem Zwecke dienten, der da wußte, daß der Vater ihn **immer** erhörte Joh. 11, 42, dem der Vater **alles** zeigte, was er that? Joh. 5, 20. Diese Stelle und eine Unzahl anderer zeigen, daß die richtige Ansicht über das Nichtwissen des Herrn vielmehr die ist: Christus, in dem Stande der Erniedrigung, in dem die göttliche Natur ruhte, erhielt alles zur Vollführung seines Berufes erforderliche, was die Kräfte und Gaben der menschlichen überstieg, durch Mittheilung von oben, die er im Gebete erflehte. In sich selber besaß er weder die Kraft Wunder zu thun, noch die Kraft die Zukunft zu durchschauen, aber nie wurde ihm diese Kraft auf seine Bitte versagt, da er nach der Einheit seines Willens mit dem göttlichen nichts bitten konnte, was nicht Gottes Absichten gemäß war. Hieraus erhellt, daß daß das Nichtwissen des Sohnes eine einfache Folge seines Nichtwollens, und dieß Nichtwollen der Unangemessenheit der Jünger war. Gradeso hätte der Herr auf die Aufforderung des Satan, Steine in Brot zu verwandeln, antworten können, daß er dieß nicht könne, ohne dadurch seiner Wunderkraft zu nahe zu treten. Ist nun aber das Nichtwissen Christi eine Folge der Nichtangemessenheit der verlangten Erkenntniß in Bezug auf Zeit und Personen, wie kann man dann wohl aus demselben schließen, daß der Herr nicht zu anderer Zeit ihr **angemessene** chronologisch bestimmte Aufschlüsse über die Zukunft seinen Dienern den Propheten, und durch sie seinem Volke ertheilt habe? Die Richtig-

keit des Argumentes steht aber schon vorn herein und ohne nähere Untersuchung fest. Was nach B. die Stelle durchaus nicht soll enthalten dürfen, hat nach Matth. 24, 15 der Herr der Kirche in ihr gefunden*).

2. Man beruft sich auf „die große Aehnlichkeit mit den anerkannt auf Antioch. Epiph. sich beziehenden Weissagungen" und will daraus beweisen, daß auch unsere Weiss. sich auf denselben Gegenstand beziehen müsse. So besonders Hofmann S. 97. Wieseler S. 74. Diese Aehnlichkeit ist aber meist nur durch unrichtige Erklärung hervorgerufen worden. Was zuerst den Inhalt betrifft, so besteht die Uebereinstimmung nur darin, daß hier und dort ein fremder Fürst Verderben über das Bundesvolk bringt, in Folge seiner Versündigung, dann in der Aufhebung des Opfercultus. Sonst aber ist alles anders. Hier werden Stadt und Tempel definitiv zerstört, dort ergeht über sie nur eine schwere Heimsuchung. Hier geht das Volk als solches zu Grunde, dort wird es nach kurzer Frist errettet. Ganz eigenthümlich ist unserer Weiss. die Ankündigung des Gesalbten, des Fürsten und der herrlichen durch ihn zu bringenden Güter. Am wichtigsten, meint man, ist die fast völlige Gleichheit der Zeitbestimmungen. Der letzten Jahrwoche hier sollen die 2300 Tage in C. 8, 14 entsprechen, der halben Jahrwoche die 1290 u. 1355 Tage in C. 12, 11. 12. Aber es ist noch controvers,

*) Man vgl. die Bemerkungen gegen dieß Argument von Sack, Apol. 2. Ausg. S. 333 ff. Es heißt dort u. A.: „Kann denn das Göttliche in Gedanken und Wort gar nicht anders seyn, als wenn es poetisch, ideal, bilderreich, hochfliegend, ja vielleicht unbestimmt und schwebend ist? Sind Zahlen etwas Ungöttliches und Gemeines? Sind sie nicht etwas sehr Wichtiges in der göttlichen Oeconomie, in der Weltregierung, in dem vollendeten Wissen dessen, bei dem alles seine Zeit und Stunde hat, und der also auch sich offenbarend, dieß seinen Knechten, den Propheten in gewissem Maaße und zu gewissem Zwecke mittheilen muß. Auch Abraham wurde schon die Zahl der Jahre des Aufenthaltes seiner Nachkommenschaft in Aegypten mitgetheilt."

ob die 2300 Abendmorgen von halben Tagen (so Hitzig) oder von ganzen zu verstehen sind; wenn man das letztere annimmt, so hat man etwa 6¼ Jahre und nicht 7; die Eine Woche erscheint hier als der Zeitraum der zu gewährenden Bundstärkung, während die 2300 Abendmorgen der Zeitraum der Heimsuchung des Bundesvolkes durch den heidnischen Tyrannen sind. Von einer halben Woche ist hier aber gar nicht die Rede, sondern nur von der Mitte der Woche. Was den Ausdruck betrifft, so ist die einzige irgend Aufmerksamkeit verdienende Uebereinstimmung die zwischen dem על כנף שקוצים משמם hier in V. 27, u. C. 8, 13 (שמם), ferner C. 11, 31 (השקוץ משמם) und C. 12, 11 (שקוץ שמם). Diese Uebereinstimmung kann allerdings nicht füglich zufällig seyn. Nach der Weise der Schrift dient die Wiederkehr solcher characteristischer seltener Ausdrücke als Fingerzeig auf einen tieferen Zusammenhang und gilt ziemlich einer ausdrücklichen Verweisung gleich. Eine solche Verweisung erscheint aber auch nach unserer Auffassung als angemessen. Zwischen der Syrischen Catastrophe und der Römischen findet ein innerer Zusammenhang statt nach der Seite der Verschuldung — שקוץ — und nach der Seite des Gerichts — שמם. (Vgl. in Bez. auf die richtige Erkl. der St. 8, 13. 11, 31. 12, 11, S. 108 ff. 133.)

3. „Im Buche Daniel geht sonst keine Weissagung über den Tod des Antiochus Epiph. heraus." Dieß ist aber eine grundlose Behauptung. Ist in C. 2 u. 7 die vierte Weltmonarchie die Römische, so haben wir dort den Anknüpfungspunct für unsere Weiss. Die Ankündigung des Menschensohnes kommend mit den Wolken des Himmels in C. 7, 13 läßt uns von vorn herein erwarten, daß wir anderweitig auch eine Ankündigung der ersten Zukunft Christi finden werden, und das um so mehr, wenn wir das starke Hervortreten dieser Verkündung in den Weissagungen

des ungefähr gleichzeitigen und soviel Uebereinstimmendes darbietenden Sacharja vergleichen.

4. Die Mess. Deutung werde dadurch unmöglich gemacht, daß nach ihr hier jede Erwähnung der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes fehlen würde, die doch in diese Zeit fiel, und mit der das Buch sich sonst vorzugsweise beschäftigte (Wieseler S. 83.). Aber diese ist eben anderweitig hinreichend bedacht. Hieher gehörte sie nicht, jedenfalls nicht nothwendig. Der Ausgangspunct unserer Weissagung ist der Blick auf die Trümmer Jerusalems, ihr Hauptinhalt Aufbau und spätere erneuerte Zerstörung der Stadt, mit den die letztere veranlassenden Umständen.

Der Prophet Haggai.

Haggai heißt der Festliche. Es ist das ein trefflicher Name für einen Propheten. Das characteristische der Feste ist die Gehobenheit des religiösen Bewußtseyns. Ein Festlicher ist ein solcher, der sich immer in einer solchen Stimmung befindet. Die Verhältnisse, unter denen der Pr. auftrat, sind ganz dieselben, wie die, unter denen Sacharja, und werden dort eingehender besprochen werden. Seine Weissagungen haben sämmtlich die Beförderung des Tempelbaues zum Zwecke. In der ersten Rede, C. 1, die nicht umsonst am ersten Tage des Monates, also am Neumondsfeste, vgl. Num. 28, 11, 2 Kön. 4, 23, gehalten wurde — der Pr. durfte an einem Festtage eher hoffen Gehör zu finden, und die Wendepuncte der Zeit legen die μετάνοια besonders nahe — tritt er bestrafend auf*). Er eifert gegen

*) Die Strafrede des Pr. hat zur Voraussetzung, daß trotz der Schwierigkeiten, welche die Samaritaner bereiteten, Esra 4, 1—5, unübersteigliche

die herrschende Gleichgültigkeit, gegen den Gottes vergessenden Eigennutz, und zeigt, wie dieser sich selbst bestrafe, indem Gott denen, die ihm das Seinige entziehen, zur gerechten Vergeltung nun auch das Ihrige nehme. Diese Rede erfüllte ihre Bestimmung. Vier und zwanzig Tage nach ihrer Haltung, am 24sten des sechsten Monates im zweiten Jahre des Darius, wurde die Arbeit am Tempel unter Leitung des Serubabel und des Hohenpriesters Josua mit Eifer wieder begonnen.

Bald aber ergab sich für Haggai neue Veranlassung zum öffentlichen Auftreten. Als die Arbeit so weit vorgerückt war, daß man schon das Verhältniß des neuen Tempels zu dem früheren beurtheilen konnte, ergriff große Traurigkeit das Volk. In das Freudengeschrei bei der Grundlegung mischte sich das laute Weinen, besonders der Greise, welche noch die Herrlichkeit des ersten Tempels gesehen hatten, vgl. Esr. 3, 12. Verheißung und Erscheinung schienen in einem grellen Widerspruche zu stehen. Wie glänzend die erstere, wie elend die letztere! Der neue Tempel sollte nach Jesaias (vgl. besonders C. 60), Jeremias, Ezechiel, den alten unendlich an Herrlichkeit übertreffen. Und als was sahen sie ihn jetzt? er war wie Nichtseyn in ihren Augen (C. 2, 3). Trübe Gedanken entstanden nun auch unter den Gläubigen. Wird dieser Tempel wohl derjenige seyn, den Gott verheißen? Hat er uns durch die elenden Umstände, in denen wir uns befinden, nicht selbst eine Weisung gegeben, daß wir von dem fruchtlosen

---

Hindernisse des Tempelbaus vom ersten Jahre des Cyrus bis zum zweiten des Darius Hystaspis nicht vorhanden waren. Wäre der Tempelbau durch Edicte der Persischen Könige untersagt gewesen, so hätten die Oberen des Volkes allen Grund gehabt, die Rüge des Pr. zurückzuweisen. Das hienach (wie auch nach der dritten Rede) unmögliche Vorhandenseyn solcher Edicte wird aber nur angenommen, indem man verkennt, daß in Esra 4, 6—23 gar nicht von dem Tempelbau die Rede ist, vielmehr eine sich auf den Bau der Stadtmauern beziehende Einschaltung vorliegt.

Unternehmen absehen sollen? Ziemt es sich, ihm eine Hütte zu bauen, statt eines Tempels? Mag er sein Volk wegen seiner Sünden gänzlich verstoßen und seine bedingte Verheißung ganz zurückgenommen haben, oder mag er sie etwa in später Zukunft an einer Generation erfüllen wollen, die würdiger ist als wir, die wir noch unter seinem Zorne seufzen, die wir äußerlich in Canaan, dem Wesen nach noch in Babylon sind — uns hat er jedenfalls durch die Umstände, in denen wir uns befinden, für unwürdig erklärt eines so großen und heiligen Werkes.

Bei dieser Stimmung war Trost an seiner Stelle, und ihn zu ertheilen, wurde Haggai von Gott berufen. Er entledigte sich seines Auftrages durch die Rede C. 2 V. 1—9, gehalten am 21sten des siebenten Monats.

Er ermahnet das Volk und seine Führer guten Muthes zu seyn, indem er sie darauf hinweist, daß der Herr mit ihnen sey, daß das Wort, das er einst in der Urzeit zu ihnen gesprochen: fürchtet euch nicht, noch jetzt in Kraft bleibe*).

Der Pr. wendet sich, nachdem er den Brunnen des Trostes für jede Trostlosigkeit wieder eröffnet hat, speciell zu demjenigen, was hier die Muthlosigkeit des Volkes, sein Verzweifeln an Gott und seiner Gnade hervorgerufen. Die anfängliche Geringheit des neuen Tempels möge nicht schmerzen. Gott wird die Hindernisse hinwegräumen, welche, die Sache mit Fleischesaugen

*) V. 5: „Das Wort, das ich abgeschlossen mit euch, da ihr auszoget aus Aegypten und mein Geist weilte in eurer Mitte: fürchtet euch nicht.“ (Das nehmet zu Herzen, dessen erinnert euch.) Daß man so (mit Ewald) erklären muß, erhellt daraus, daß das: fürchtet euch nicht, aus Ex. 20, 17 entnommen ist. Danach muß dieß das Wort seyn, was der Herr ihnen um die Zeit des Auszuges aus Aegypten verbürgte. Der Geist Gottes ist hier, wie in Jes. 63, 11, Gottes wunderbare Kraft, die in der Mosaischen Zeit unter dem Volke und zu seinem Besten waltete. Dieser bewirkte damals, daß das: fürchtet euch nicht, seine Bewährung erhielt, und so wird er es auch jetzt wirken, vgl. Sach. 4, 6.

betrachtet, die Erfüllung der von den älteren Propheten gegebenen glänzenden Verheißungen, das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben betreffend, unmöglich machen. Er, der Allmächtige, wird die mächtigen Reiche der Erde erschüttern, ihnen die Macht rauben, welche sie in stolzer Selbsterhebung sein vergessen ließ (V. 6 und 7 in.). Also gedemüthigt werden die Heiden mit ihren Gütern kommen, dem Herrn zu huldigen, dessen Tempel sich nun zu hoher Herrlichkeit erhebt, V. 7, wie dieß ja nicht anders seyn kann, da Gott der Besitzer aller irdischer Güter ist, V. 8, eine Herrlichkeit, so groß, daß sie die des früheren Tempels weit überstrahlt, zugleich verbunden mit Frieden für das Volk des Herrn, V. 9.

V. 6. Denn also spricht der Herr der Heerschaaren, noch ein wenig ist's, und ich erschüttere den Himmel und die Erde und das Trockene. כי zeigt, daß wir hier eine Begründung des: fürchtet nicht, haben. Das: es spricht der Herr der Heerschaaren, wird nicht umsonst in unseren vier Versen fünfmal wiederholt. Je weniger auch die geringste menschliche Aussicht vorhanden war, desto nachdrücklicher mußte auf Gottes Allmacht verwiesen werden*). In der Erkl. der Worte: עוֹד אַחַת מְעַט הִיא haben wir Luther (es ist noch ein kleines

*) Verschuir bemerkt in der gehaltreichen Comm. z. u. St., wieder abgedr. in der älteren Sammlung seiner Dissertt. p. 121 ff., — ungeachtet der Falschheit des Hauptresultates, daß nämlich unsere Weissagung auf die Maccabäischen Zeiten gehe, auf die Messianischen nur insofern, als jene Typus derselben waren, und vieler anderen Fehlgriffe, doch das Beste, was über unsere St. geschrieben worden — deus a vate nostro loquens introducitur tanquam summus orbis terrarum dominus, rex regum ac imperantium imperator, tanquam fortissimus heros, numerosissimo instructus exercitu, qui quasi fax et tuba bellorum esset, illa sua providentia excitaturus, sed et in populi sui commodum ac felicitatem directurus.

dahin) und Calvin (adhuc unum hoc modicum) zu Vorgängern. An ihrer vollkommen sprachlichen Begründung kann nicht gezweifelt werden. Man hat dagegen eingewandt, daß im Hebräischen nicht, wie im Deutschen, das Zahlwort für den unbestimmten Artikel stehe. Allein 1. finden sich für eine solche Abschwächung, wenn gleich nicht so vollständig wie bei uns, nicht wenige Beispiele, besonders in der späteren Sprache, vgl. Ges. thes. S. 61, und im Chald. steht חד sehr häufig also, S. 63, und 2. steht אחת hier gar nicht einmal für den unbest. Art. Man darf nicht erklären: ein wenig, sondern ein wenig. Der Begriff der Kürze der Zeit wird durch das hinzugesetzte אחת noch gehoben, ähnlich wie Jes. 16, 14, um die kürzeste Zeitfrist auszudrücken, מעט und מִזְעָר mit einander verbunden werden. מעט darf man nicht etwa mit Verschuir (adhuc una haec temporis particula), auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückgehend, als Nom. nehmen. Die Sprache kennt es nur als Adverb., und das mit ihm verbundene אחת nöthigt um so weniger es anders zu fassen, da auch Adv., die, wie ihre Form bezeugt, von Anfang an solche sind, ohne ihre adverbialische Natur aufzugeben, nicht selten als Nomm. behandelt werden, vgl. z. B. דְּמֵי חִנָּם, בְּיוֹמָם. אחת מעט macht ebenso wenig Schwierigkeit, wie מְעַט מַיִם, מְתֵי מְעָט. Es entspricht ganz unserem: ein wenig, wo ja das wenig auch Adv. bleibt. — Die meisten älteren Ausll. erklären, עוד אחת und מעט היא von einander trennend: adhuc semel idque brevi abhinc, sich berufend auf die LXX (ἔτι ἅπαξ) und auf den Syrer (noch eine Zeit), welche אחת richtig erklärt, מעט aber ganz ausgelassen haben sollen. Am meisten haben sich Frischmuth, de gloria templi sec., abgedr. in dem thes. ant. 1 p. 994 sqq., und Mieg, de desiderio gentium, in dem thes. nov. p. 1077 sqq., bemüht, diese zuletzt von Schmieder erneuerte Erklärung zu begründen. אחת kommt nun allerdings einige Male in der Be-

deutung einmal vor. Allein die stehende Verbindung des עוֹד mit מְעַט, vgl. z. B. Ps. 37, 10, Jes. 29, 17, Jerem. 51, 33, verbietet auch hier beides von einander zu trennen*); sollte das nur noch ein Mal ausgedrückt werden, so würde nur schwerlich ausgelassen seyn, da es darauf grade ankommen würde; die Anknüpfung des Folgenden durch ו erfordert, daß das für das Verbum subst. stehende הִיא dem ganzen vorhergehenden Satze angehöre, nicht einer bloßen Parenthese**). Nun fragt sich aber, wie der Begriff der Zeitkürze hier passe. Die älteren Ausll., welche unter der Erschütterung des Himmels und der Erde meist die Gründung einer neuen Oeconomie, die Stiftung eines neuen Bundes verstanden, befanden sich hier nicht wenig im Gedränge. Sie bemerkten entweder mit Berufung auf Ps. 90, 4, 2 Petr. 3, 8, das Zeitmaaß sey hier nicht das menschliche, sondern das göttliche, wo tausend Jahre einem Tage gleich gälten, oder sie behaupteten, die Zeitkürze sey hier eine relative. In Bezug auf einen anderen weit längeren Zeitraum werde die Frist bis zur Stiftung der neuen Oeconomie als eine kurze bezeichnet. Beides kaum statthaft. Das erstere nicht. Denn wer zu Menschen redet, muß auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge

*) Dieser Grund spricht auch gegen die Erkl. von Hitzig u. Hofmann: „noch eins, wenig ist es," noch eins, nur eine Zeit, die nicht wieder in mehrere zerfällt. Daß eins stehe für eine Zeit, und daß eine Zeit ohne weiteres gebraucht würde für einen Zeitraum, ist zudem ohne Beispiel.

**) Die von diesen Ausll. behauptete Beziehung auf die Sinaitische Gesetzgebung (Mich.: sicut olim, quando lex de monte Sinai cum horrendis tonitrubus et fulguribus promulgata et tota natura concussa fuit) ist, wenn wir V. 5 richtig ausgelegt haben, allerdings vorhanden. Der Herr wird von neuem erschüttern, aber auch da darf Israel sich nicht fürchten. Diese Erschütterung vielmehr, indem sie die Kraft der Heiden bricht, wird dem Reiche Gottes zur Verherrlichung gereichen. Das ἔτι ἅπαξ ist also der Sache nach richtig; doch ist es nicht nöthig, daß die nur leise angedeutete Beziehung auf den Vorgang in der Urzeit auf diese Weise ausdrücklich hervorgehoben werde: noch ein wenig ist's, so erschüttre ich (von neuem).

reden, oder, wenn er dieß nicht thut, es bemerklich machen. Die Zeitkürze hebt der Pr. hervor um zu trösten. Dazu aber war nur, was vor Menschen kurz ist, geeignet. Das Andere nicht. Denn wer eine relative Zeitbestimmung geben will, muß die verglichene Zeit bezeichnen. Von einer solchen Bezeichnung ist hier aber keine Spur, wie dieß schon das Hin- und Herrathen dieser Ausll. beweist. Und dann, welcher Zeitraum wäre wohl so lang, daß ein anderer von 500 Jahren im Verhältniß zu ihm als ein wenig bezeichnet werden könnte? Schon hier also gewinnen wir das Resultat, daß jene Erklärung der Erschütterung von Himmel und Erde nicht die richtige seyn kann. Bei der richtigen Erklärung, der Beziehung auf die großen politischen Erschütterungen, wodurch die Kraft der Heiden gebrochen, ihr Stolz gedemüthigt, und also in ihnen die Empfänglichkeit für das Heil hervorgerufen werden sollte, schwindet jede Schwierigkeit. Diese Erschütterung begann schon in der nächsten Zukunft. Schon lag die Axt am Baume des Persischen Reiches, dessen späterer offenbarer Fall nur die Offenbarung des weit früheren verborgenen war. — Wie die älteren Ausll. gewöhnlich die Erschütterung des Himmels und der Erde, des Meeres und des Trockenen verstehen, haben wir im Allgemeinen schon bemerkt. Sie nehmen, wie wir schon sahen, mit Recht, eine Beziehung an auf die Erscheinungen bei der Gesetzgebung, bei der der Berg Sinai stark erzitterte, vgl. die historische Beschreibung Exod. 19, 16—19, und die dichterische, Richt. 5, 4 ff.: „o Herr, da du ausgingst von Seir, da du einherschrittest vom Gefilde Edoms, da erbebte (רעשׁה) die Erde" u. s. w. Dieser geringeren Erschütterung, wie man weiter annimmt, der Stiftung der Oeconomie des A. B., soll der Pr. hier die größere, die Stiftung der neuen Oeconomie, bei der neben der Erde auch der Himmel bewegt wird, entgegenstellen. Gegen diese Erklärung, und für die schon angegebene, von uns

gebilligte, welche Verschnir zuerst gründlich vertheidigt hat, sprechen außer dem schon angegebenen Grunde noch folgende. 1. Dieselben Worte kehren C. 2, 21 wieder, und bei der deutlichen Beziehung beider Stellen auf einander gibt die letztere einen Prüfstein für die Richtigkeit der Erklärung der ersteren ab. An der letzteren aber enthält V. 22 „und ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden und werfe um Kriegswagen und ihre Krieger, und es stürzen Rosse und ihre Reiter, Mann durch das Schwert seines Bruders," die Erklärung von V. 21. Er zeigt, daß in ihm die Erschütterung von Himmel und Erde große Veränderungen bezeichnet, welche Gottes Allmacht in dem Zustande der Völker hervorbringt, blutige Kriege, wodurch er sie, die stolz sich gegen ihn Erhebenden, von der Höhe ihrer Macht herunterstürzt, überhaupt das Kommen des Tages des Herrn über alles Hohe und Erhabene, wie es von Jes. C. 2 geschildert wird. V. 23 „an diesem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren, will ich nehmen, dich Serubabel, Sohn Schealtiels, und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, spricht der Herr der Heerschaaren," bestätigt das Resultat, was wir schon aus dem: „noch ein wenig ist's," gewonnen haben, daß nämlich die Erschütterung des Himmels und der Erde nicht als etwas allein einer fernen Zukunft Angehöriges angesehen werden darf. Denn wenn gleich Serubabel hier nicht sowohl nach seiner Persönlichkeit in Betracht kommt, als vielmehr nach seinem Amte, wenn gleich die Verheißung in ihm auf das Volk geht*), wenn

*) Calvin: compellat deus Sorobabel, ut in ejus persona testetur se benedicturum esse populo, quem voluit collectum esse sub sacro illo capite. — Tametsi enim regno non potiebatur Sorobabel, tamen volebat deus scintillam aliquam exstare illius regni, quod erexerat in familia Davidis. — Deus in summa placere sibi ostendit populum illum collectum sub uno capite, quia tandem oriturus erat Christus e semine Sorobabel, vgl. Sach. C. 4.

sie gleich sich weit über Serubabels Tod hinaus erstreckt, und überhaupt keine zeitliche Grenze anerkennt — die Grundidee ist Gottes liebevolle Fürsorge für sein Volk unter allen den durch ihn herbeizuführenden großen Wechseln in der Welt, die eben, weil sie nicht zufällig sind, sondern durch ihn geleitet, seines Volkes und Reiches Erhebung zum Zweck haben, diesem nicht verderblich werden können, so daß es ruhig und getrost der Zerstörung und Auflösung auf Erden zusehen kann, überzeugt, daß sie nur die Wehen einer besseren Welt sind — so zeigt doch eben, daß Serubabel als Repräsentant des Volkes gewählt wird, mit Rücksicht auf Befürchtungen, welche er und die damalige Generation hegten, ihrer Schwäche sich bewußt, welche jedem, auch dem geringsten Anstoße unterliegen zu müssen schien, daß hier nicht von etwas absolut Zukünftigem die Rede seyn kann, vielmehr nur von solchem, was, wenn gleich durch alle Zeiten fortgehend, und in der Verheißung Christi, daß er bei den Seinen seyn werde alle Tage bis zur Vollendung der Welt, und daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden, nur wieder aufgenommen, doch schon in der Gegenwart sein Beginnen hatte. 2. Gegen die Beziehung auf die Stiftung einer neuen Oeconomie spricht das: und ich erschüttre alle Heiden, zu Anfang des folgenden Verses. Jene Ausll. behaupten, diese Erschütterung sey von der vorhergehenden ganz verschieden. Es werde dadurch die geistige Bewegung bezeichnet, welche nach Stif-

---

Die Verkündung sieht zurück auf Jer. 22, 24: „Wenn Chonja, der Sohn Jojakims, ein Siegelring wäre an meiner rechten Hand, so würde von dort ich dich fortreißen," und weist darauf hin, daß diese Weissagung nur temporäre Bedeutung hat, daß sie die dem Davidischen Geschlechte und in ihm dem Volke ertheilte Verheißung nicht aufheben kann, daß diese sich in Zukunft von neuem bewähren wird. Der Siegelring, den man werth hält und sorgfältig bewahrt, von dem man sich nicht trennt, ist ein bezeichnendes Emblem des Davidischen Geschlechtes im Verhältniß zu Gott.

tung der neuen Oeconomie durch den Geist Gottes unter den Heiden hervorgerufen werden solle*). Verschuir gebührt das Verdienst, zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß unsere Worte noch nicht zur Schilderung des Heiles selbst, sondern noch zur Schilderung seiner Vorbereitung gehören**). Daß dieß die richtige Ansicht sey, darüber kann kein Zweifel seyn. Schon הִרְעַשְׁתִּי an und für sich führt nicht auf sanfte innerliche Regungen, sondern auf gewaltsame Bewegungen und Erschütterungen, und an solche muß um so mehr gedacht werden, da von ihnen das Wort unmittelbar vorher vorgekommen, und da es sich nicht denken läßt, daß das offenbar absichtlich gewählte gleiche Wort hier in anderer Bedeutung gebraucht werde. Aller Zweifel aber schwindet durch die Vergleichung von V. 22. Das: „ich werfe um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Reiche der Heiden," steht dort zu der Erschütterung des Himmels und der Erde in ganz gleichem Verhältniß, wie hier das: „und ich erschüttere alle Heiden." Wir sind vollkommen berechtigt, die letzteren Worte aus den ersteren zu erklären. Steht es aber fest, daß die Erschütterung der Heiden, das Wankendmachen der Grundfesten ihrer Reiche, die Auflösung ihrer Kraft bedeutet, so kann auch die Erschütterung des Himmels und der Erde nur auf dasselbe bezogen werden. 3. Dazu kommt, daß das Bild nur dann ein natürliches ist, wenn es auf gewaltsame poli-

---

*) So schon die Jüd. Ausll., z. B. Kimchi (inclinabo corda eorum, ut loco suo se moveant ad veniendum et videndum gloriam hanc et suismet manibus afferant aurum et argentum), Jarchi, Abenesra. So erklärt Calvin die Erschütterung de interiori motu, quo electos deus impellit ut se in ovile Christi inferant. Michaelis umschreibt: commovebo voce evangelii ad poenitentiam et fidem.

**) Sectio nostra duas continet partes majores, quarum prima exhibet, quae summam hanc felicitatem et gloriam antecederent eique producendae instrumentorum instar inservirent, v. 6 et in v. 7. Altera ipsum illum fortunatissimum statum complectitur.

tische Erschütterungen bezogen wird. Gewitter, Erdbeben bilden nicht etwa im Allgemeinen Gottes Allmacht ab, sie sind das natürliche Symbol der zerstörenden Allmacht Gottes, und wurden als solches schon von den Völkern des Alterthums erkannt. Die letzteren galten als Vorboten herannahenden Unterganges*). So wie die Offenbarung der zerstörenden Kraft Gottes in der leblosen Natur auch in den rohesten Gemüthern die Ahndung hervorruft, daß dieselbe zerstörende Kraft sich auch in den menschlichen Verhältnissen äußern werde, wie wir in jedem Erdbeben etwas von einer Realweissagung auf Gottes Gerichte über die Menschen erblicken; so scheint hinwiederum, wo diese eingetreten ist, wo traurige Verwirrung und Noth allenthalben herrscht, dem Bekümmerten und Angstvollen auch die äußere Natur sich aufzulösen; er hat die Empfindung, als brächen Himmel und Erde zusammen. Daraus erklärt es sich, daß die Aeußerungen der zerstörenden Allmacht Gottes in der Natur, daß Gewitter und Erdbeben so häufig in der Schrift als Bilder der Aeußerungen von Gottes zerstörender Allmacht in der Geschichte gebraucht werden. Dahin gehört z. B. die Schilderung des Gewitters im 18. Psalm, zur Bezeichnung des furchtbaren Unterganges, welchen Gott über die Feinde des Sängers verhängt. Dahin Jes. 13, 13, wo die Anschauung der Babylon bevorstehenden Zerstörung sich zur Anschauung eines Gerichtes über die ganze Erde erweitert, dessen Vorspiel sie bildet, von dem sie ein Ausfluß ist, und auf

---

*) Vgl. z. B. die merkwürdige Stelle Herod. 6, 98, woraus hervorgeht, daß er selbst, die Ansicht des Volkes theilend, sie für solche hielt: Δῆλος ἐκινήθη, ὡς ἔλεγον οἱ Δήλιοι, καὶ πρῶτα καὶ ὕστατα μέχρι ἐμεῦ σεισθεῖσα. Καὶ τοῦτο μέν κου τέρας ἀνθρώποισι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι κακῶν ἔφηνε ὁ θεός. Ἐπὶ γὰρ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος καὶ Ξέρξεω τοῦ Δαρείου καὶ Ἀρταξέρξεω, τοῦ Ξέρξεω, τριῶν τουτέων ἐπεξῆς γενεέων, ἐγένετο πλέω κακὰ τῇ Ἑλλάδι, ἢ ἐπὶ εἴκοσι ἄλλας γενεὰς τὰς πρὸ Δαρείου γενομένας. — — οὕτω οὐδὲν ἦν ἀεικὲς κινηθῆναι Δῆλον, τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἀκίνητον, vgl. C. 4, 28, Thuc. 2, 8, Justin. 40, 2.

das sie zugleich eine Realweissagung bildet. „Darum will den Himmel ich erzittern machen, und erbeben soll die Erde von ihrem Orte, durch den Zorn des Herrn der Heerschaaren, und am Tage, da sein Grimm entbrennt." Dahin Ps. 60, 4, wo große Unglücksfälle des Bundesvolkes unter dem Bilde eines Erdbebens erscheinen, durch das große Erdbrüche verursacht worden: „Du hast erschüttert die Erde, sie zerbrochen, heile ihre Brüche, denn sie wanket." Selbst in der poetischen Prosa des ersten Buches der Maccabäer erscheint C. 1, 28 (καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν) das furchtbare Leiden, wodurch das Bundesvolk heimgesucht worden, gradezu als Erdbeben. Vgl. noch zu Offenb. 6, 12.

Nachdem nun also im Allgemeinen der Sinn festgestellt worden, müssen wir der Sache noch näher treten, indem wir den zu Grunde liegenden Gedanken zu bestimmen suchen.

Hätte der Pr. ohne weiteres die Verherrlichung des Gottesreiches durch das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben angekündigt, so würde seine Verkündung wenigen Eingang gefunden haben. Die Gegensätze waren zu schroff: auf der einen Seite das arme, elende, verachtete Israel, das unter schwer erhaltener Erlaubniß seiner heidnischen Herrschaft eben damit beschäftigt war, seinem Gotte eine ärmliche Hütte statt eines prachtvollen Tempels zu erbauen; auf der andern Seite das Heidenthum in der Blüthe seiner Kraft, voll Stolzes auf seine eigne und seiner Götzen Macht, Israel und seinen Gott kaum eines Blickes würdigend. Diese Gegensätze konnten nur auf übernatürlichem Wege ausgeglichen werden, durch den Gott im Himmel, der das Gewaltige dem Falle übergibt, und das Niedrige und Elende aus dem Staube emporhebt. Auf seine vorbereitende Thätigkeit weist der Pr. das Volk hin. Er soll die Macht der Heiden erschüttern und ihren Stolz demüthigen.

Fassen wir nun diese Erschütterung in ihrer Abgetrenntheit

auf, so ist unsere Weissagung parallel der des Daniel von den vier Reichen, welche durch Gottes Allmacht zerstört werden sollen, und an deren Stelle dann als das fünfte das Reich des Volkes des Herrn tritt. Beide gleich tröstlich für das Bundesvolk. Mochte die weltliche Macht sich noch so sehr erheben, es wußte, daß ein geheimer Wurm an derselben nagte. Jeder Uebergang der Macht von einem Volke auf das andere belebte seine Hoffnung. Es erblickte darin den thatsächlichen Beweis der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, es ersah daraus, daß dasselbe ihm nicht wie eine unzerstörbare eherne Mauer entgegentrat, es durfte hoffen, daß, wenn jener Wechsel einmal seinen Kreislauf vollendet hat, die menschliche Macht überhaupt im Gegensatze gegen das Reich Gottes aufhören werde.

Allein unsere Weissagung unterscheidet sich von der Daniels durch einen besonderen Zug. Nicht bloß die gewaltsame Zerstörung der menschlichen Macht durch Gott tritt uns hier entgegen, sondern auch eine sittliche Folge, welche dadurch unter den Zerstörten selbst hervorgerufen werden soll. Freiwillig kommen die erschütterten Heiden und weihen sich und alles Ihre dem Herrn. Dieß zu bewirken ist grade der Zweck der Erschütterung, das höchste Ziel, welches Gott bei der Leitung der Weltbegebenheiten verfolgt.

In wiefern nun war dieses Mittel geeignet zur Erreichung dieses Zweckes? Diese Frage muß aus der gesammten Schriftansicht von der Oeconomie der Leiden beantwortet werden. Nach ihr führt wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur der Besitz der Güter dieser Welt die Gefahr ihres Mißbrauches, der Hingabe des Herzens an dieselben, des Vertrauens auf sie, der hochmüthigen Verachtung Gottes mit sich, und diese Gefahr kann vielfach nur dadurch beseitigt werden, daß Gott diese Güter entzieht, eine Ansicht, die sich selbst in der Sprache der Schrift abgeprägt hat. So wie nun das Individuum durch Trübsal

zum Reiche Gottes eingehen muß, so wie nur derjenige mit Freuden erndten kann, der in Thränen gesäet hat, so gilt dasselbe auch für ganze Völker. Wie Israel fortwährend erschüttert wurde, damit seine Schöne zum Herrn komme, das zeigen seine Geschichtsschreiber und seine Propheten auf jedem Blatte. „In ihrer Noth werden sie mich suchen," Hos. 5, 15, das ist ein Grundton, der sich durch sie alle hindurchzieht. Immer erst, nachdem Gott Israel geschlagen, wendet es sich zu ihm und sucht Heilung. Vgl. Jes. 26, 16 Th. 1 S. 600. Die Anwendung dieser Grundansicht von dem Verhältniß der Leiden zur menschlichen Natur auf die göttlichen Führungen der Heiden finden wir, obgleich Anklänge davon überall vorkommen, am klarsten und wiederholtesten bei Jesaias, dessen gleich anzuführende Stellen in jeder Beziehung als der unsrigen parallel zu betrachten sind. Denn daß dort von einzelnen heidnischen Völkern die Rede ist, hier von allen Heiden, begründet keinen Unterschied, da die specielle Verkündung bei Jesaias offenbar ein Ausfluß der allgemeinen Idee ist, die der Pr. nur in Bezug auf das einzelne Volk ausspricht, weil er nur mit diesem grade zu thun hat. C. 19 V. 1—15 schildert der Pr. das Gericht des Herrn über Aegypten, V. 16 ff., wie dieses Gericht ihm zur Demüthigung und zum Heile gereicht. Die früher verachtete Gemeinde des Herrn wird nun ein Gegenstand ihrer Ehrfurcht. Altäre werden dem Herrn errichtet im Lande Aegypten, und zu Einem Bundes- und Brudervolke vereint, dienen Aegypten, das durch gleiche Demüthigung zu gleicher Erkenntniß gelangte Assur, und Israel gemeinschaftlich dem Herrn — gradeso wie bei Amos 9, 12 der Rest Edoms, der bei den göttlichen Gerichten verschonte Theil, sich nun dem Bundesvolke anschließt und vom Herrn unter dasselbe aufgenommen wird. Dieselbe Idee findet sich auch am Schlusse der Weissagung gegen die Aegypter und Kuschäer, C. 18. Ebenso auch zum Schlusse der Weissagung gegen Tyrus C. 23, 17. 18.

Nach der Leidenszeit gelangt Tyrus wieder zur Blüthe durch des Herrn Gnade; nun aber ist ihr Erwerb dem Herrn geweiht.

Wie verhält sich nun die Idee in der allgemeinen Form, in der sie an unserer Stelle ausgesprochen ist, zur Geschichte? Das ist offenbar, daß jede Erschütterung hier nur so weit in Betracht kommt, als das Kommen der Heiden mit ihr in Verbindung steht, eine Folge derselben ist. Schon deshalb sind Erklärungen, wie die von Verschuir, der die Haupterfüllung in die Maccabäische Zeit setzt, nicht weniger verwerflich, wie die offenbar abgeschmackte des Drusius, welcher an ein Erdbeben unter Herodes denkt. Auch das darf man nicht einmal annehmen, daß mit der ersten Erscheinung Christi die Weissagung ihr Ende erreicht habe. Ihre Erfüllung muß vielmehr so lange fortgehen, als der Gegensatz der irdischen Macht gegen das Reich des Herrn auf Erden fortdauert, also bis zum Eintritte des Reiches der Herrlichkeit.

Alle göttlichen Führungen der Völker haben die Gründung und Beförderung des Reiches Gottes zum Endzweck. Mit fester Hand führt Er durch die Jahrhunderte hindurch die Dinge diesem Endzweck entgegen. Wo dem fleischlichen Auge der Zufall, dem gläubigen nur seine strafende Gerechtigkeit zu wirken scheint, die in so vielen anderen Weissagungen allein hervorgehoben wird, und die auch ja nicht auszuschließen ist, da wird uns hier auf einmal eine Aussicht auf die geheime Wirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit eröffnet, welche bei den Heiden nicht weniger wie bei dem Bundesvolke nur schlägt, um zu heilen, welche auch da, wo nur absolutes Vergehen zu seyn scheint, wie bei Sodom und Gomorrha, aus dem Tode das Leben hervorgehen läßt (vgl. Ez. 16, 55) und nur da, wo alle Mittel des Ernstes und der Liebe vergeblich angewandt worden, gänzliche Verwerfung eintreten läßt.

Sehen wir nun noch, wie die Idee sich in den Zeiten vor

Christi erster Erscheinung realisirte. Eine Erschütterung der Heiden folgte hier auf die andere. Wie die Persische Macht unterhöhlt war, das legte sich schon bei dem Kriege von des Darius Nachfolger Xerxes gegen die Griechen zu Tage. Daß ihre Zeit bald erfüllt seyn würde, das ließ sich schon damals ahnden, und durch Alexanders rasche Eroberungen ging diese Ahndung in Erfüllung. Auch seine Macht, anscheinend für die Ewigkeit bestimmt, unterlag bald dem Loose der Zeitlichkeit. Inde — sagt Livius — morte Alexandri distractum in multa regna, dum ad se quisque opes rapiunt lacerantes viribus, a summo culmine fortunae ad ultimum finem centum quinquaginta annos stetit. Die beiden mächtigsten, aus der Monarchie Alexanders entstandenen Reiche, das Syrische und Aegyptische, rieben sich einander gegenseitig auf. Nun gelangten die Römer zur Weltherrschaft, aber zu derselben Zeit, als sie sich auf dem Gipfel ihrer Größe zu befinden schienen, war ihre Erschütterung schon weit fortgeschritten.

Man denke sich, Christus sei erschienen, als eins dieser Reiche sich in frischer jugendlicher Kraft befand. Würde er wohl Eingang gefunden haben? Unter den siegestrunkenen Persern gewiß ebenso wenig, wie unter den triumphirenden Griechen und in dem alten eisernen Rom. So aber hatte sich weit durch die Länder ein Gefühl der Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, der Sehnsucht nach unzerstörbaren himmlischen Gütern, nach einem festen und unbeweglichen himmlischen Reiche erzeugt, dessen Stärke schon daraus abgenommen werden kann, daß man — ein schwacher Anfang des verheißenen Kommens der Heiden — dieß Reich selbst in seiner unvollkommenen damaligen Gestalt aufsuchte, und sich entweder darin aufnehmen ließ, oder doch an dasselbe anlehnte.

Jetzt bleibt uns nur noch übrig, die neutestamentliche Anführung unserer Stelle, Hebr. 12, 26 ff., ins Auge zu fassen.

Der Verf. hat in V. 25 ermahnt, sich nicht durch Verwerfung der weit vollkommeneren Offenbarung Gottes in Christo einer noch weit schwereren Strafe auszusetzen, als diejenigen getroffen, welche sich gegen die unvollkommenere Offenbarung Gottes unter dem A. B. verstockten. Die höhere Dignität der ersteren erweist er V. 26 daraus, daß, während bei der Gründung des A. B. nur eine verhältnißmäßig geringe Erschütterung stattfand (zum Zeichen der Herrschaft Gottes über das Geschaffene, der zerstörenden Gewalt, die er über dasselbe ausübt, hatte dort der Berg Sinai gewankt), in Bezug auf die Zeiten des N. B. eine unendlich größere Erschütterung angekündigt werde, eine solche, welche nicht bloß die ganze Erde, sondern auch den Himmel betreffe. Was diese Erschütterung in der Weissagung des Haggai, deren Worte er als von Gott beim Beginn derjenigen Zeitperiode ausgesprochen darstellt, auf die sich die Weissagung bezieht (vgl. den ähnlichen Fall C. 10, 5), zu bedeuten habe, sagt er V. 27: τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ δηλοῖ τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν, ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. Hier sind viele Abirrungen dadurch verursacht worden, daß man, obgleich schon Calvin das Richtige sah*), fast allgemein annahm, der ganze Nachdruck ruhe auf ἔτι ἅπαξ**), während doch der Verf. diese Worte, nach denen man ein κ. τ. λ. hinzuzudenken hat, nicht weiter berücksichtigt, sondern nur das folgende σείω οὐ μόνον u. s. w. erklärt. Ebenso unrichtig nimmt man auch

---

*) In voce ἅπαξ non insistit apostolus. Tantum ex concussione coeli et terrae infert, totius mundi statum debere Christi adventu mutari.

**) So noch Tholuck u. Bleek. Das: noch einmal, der LXX soll der Verf. in dem Sinne von: nur noch einmal, zum letzten Male genommen, also grade das, worauf es ankommt, ohne alle Berechtigung hineingelegt haben. Das Richtige wird dagegen seyn anzunehmen, daß auf dem ἔτι ἅπαξ der Accent nicht ruhen kann, wenn es nach einfacher Auffassung dem vorliegenden Zwecke des Verf. nicht dient.

ἵνα meist ekbatisch, also daß das nicht Bewegliche bleibt, statt: damit das nicht Bewegliche bleibe. Daß das nicht Bewegliche bleibe, ist der Zweck der Versetzung des Beweglichen, dessen Bleiben also mit dem Bleiben des Unbeweglichen in einem unauflöslichen Widerspruche stehen muß. Nach diesen Bemerkungen zeigt sich, daß, was der Verf. als die Grundidee unseres Ausspruches angibt, und was wir als solche aufgefunden haben, ganz übereinstimmt. Alles Geschaffene, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt, muß erschüttert und zertrümmert werden, damit dieses bestehe und bleibe. Wie groß und herrlich, schließt daraus der Verf. in V. 28, muß also diese βασιλεία ἀσάλευτος seyn! Wie sehr müssen sich diejenigen, denen Gott die Aufnahme in dieselbe gewährt, bestreben, in der Gnade beharrend, ihm wohlgefällig zu wandeln! Wie müssen sie ihren Wandel mit Furcht führen! Denn ihr Gott ist — so wie die ihnen ertheilte Gnade unendlich die frühere übertrifft — unendlich mehr wie der des A. B. (Deut. 4, 24) ein verzehrend Feuer. — Es ist dieselbe göttliche Thätigkeit, welche zum Besten des Reiches Gottes die Reiche dieser Welt erschüttert, und welche am Ende der Tage diese Welt selbst, deren Gestalt vergeht, vgl. 1 Cor. 7, 31, insofern vernichten wird, als sie, von Sünde und Uebel durchdrungen, sich nicht zum Wohnsitze des verherrlichten Reiches Gottes eignet, so daß also die Weissagung und ihre Anführung sich mit denjenigen Stellen eng berühren, wo die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde angekündigt wird, Jes. 65, 17. 66, 22, welche Stellen das Vorspiel und den Anfang ihrer Erfüllung, ja auch in der Erschütterung der Heiden und ihrer Reiche fanden und finden. Denn diese Erneuerung enthält ja den Keim und den Anfang der am Ende der Tage bevorstehenden. Aus diesen Bemerkungen erklärt sich auch das nahe Zusammentreffen der auf Haggai beruhenden Stelle im Briefe an die Hebräer, und der auf Jesaias beruhenden 2 Petr. 3, 10 ff.

V. 7. **Und ich erschüttere alle Heiden, und es kommt die Schöne aller Heiden, und ich fülle dieses Haus mit Ehre, spricht der Herr der Heerschaaren.** Nach dem Vorgange der Vulg. (et veniet desideratus gentibus) ist die Erklärung des חֶמְדַּת גּוֹיִם von dem Messias so gangbar geworden, daß Chladenius, dissert. ad h. l. sie als communis fere omnium interpretum ac firmissima sententia bezeichnen konnte. „Der Trost der Heiden" hatte auf dem practischen Gebiete, in Liedern, Predigten u. s. w. so tiefe Wurzel geschlagen, daß die meisten Ausll. vor dem Gedanken zurückschreckten, die ihnen auf anderem, als gelehrtem Wege, lieb gewordene Erklärung zu verlassen. Die Verwerflichkeit jener Erklärung, unter den Aelteren am bestimmtesten von Calvin ausgesprochen erhellt aus folgenden Gründen. 1. Der Plur. בָּאוּ läßt bei ihr keine Rechtfertigung zu*). 2. Es wird bei dieser Erklärung חֶמְדָּה in einer Bedeutung genommen, in der es nie vorkommt, wenn

*) F. Ribera sagt: magna mihi suspicio est, locum hunc corruptum esse a recentioribus Judaeis, cujus pondere et vi vehementer urgebantur. Raimund Martini bezieht den Plural auf die beiden Naturen Christi. Chladenius bemerkt: cum id venit, quod a pluribus, imo quod ab omnibus desideratur, haud dubie plurium adventui id aequivalet. Bei weitem die Meisten aber, von Frischmuth an, bis auf Scheibel herab, berufen sich auf den Canon des Glassius: quando duo substantiva, quorum unum regit alterum, conjunguntur, tunc verbum numero respondet quandoque posteriori, cum deberet priori. Allein erhält die zu vag aufgestellte Regel die nöthige Beschränkung, so zeigt sich gleich, daß sie nicht hieher gehört. Es kann nur von einer constructio ad sensum die Rede seyn, und diese kann nur bei einer einzelnen Art von Fällen, nur da stattfinden, wo, was grammatisch das Hauptwort, dem Begriffe nach nur Nebenwort ist. In diese Categorie fallen auch wirklich alle vorkommenden Beispiele. Daß aber der unsrige nicht unter sie gehört, liegt am Tage. Am glücklichsten haben diejenigen die aus dem Plur. entstehende Schwierigkeit beseitigt, welche mit Coccejus חֶמְדַּת als Accus. nehmen, wie er bei den Verbis der Bewegung gar häufig steht: et venient ad desiderium omnium gentium, — nempe ad Christum, i. e. accedent ad eum, qui gentibus dabitur, ut eum ament.

gleich die Wörterbücher sie als die Haupt- und Grundbedeutung aufführen. Weder das Masc. חֶמֶד, noch das Femin. חמדה haben je die Bedeutung: Wunsch, Verlangen, die sie allerdings ihrer Ableitung nach wohl haben **könnten**, sondern immer die Bedeutung: die Schöne, *τὸ κάλλος*, und das Wort kommt so oft vor, daß wir aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauche mit vollem Rechte auf den überhaupt vorhandenen schließen dürfen*).

---

*) An einer ganzen Anzahl von Stellen ist die Bedeutung der Schöne ganz unläugbar und unbestritten, so an denen, wo die כְּלֵי חֶמְדָּה, Gefäße der Schöne, schöne, kostbare Gefäße erwähnt werden. So auch Jerem. 3, 19, wo אֶרֶץ חֶמְדָּה, Land der Schöne, im Parall. steht mit נַחֲלַת צְבִי, Erbe des Schmuckes. Jes. 2, 16: Der Tag des Herrn kommt über alle Schiffe von Tarsis, und über alle Anblicke der Schöne, שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה, d. h. über Alles, was schön anzusehen ist; LXX, die **nie** חֶמְדָּה durch: Wunsch, wiedergeben, *ἐπὶ πᾶσαν θεὰν πλοίων* (dieß Wort falscher exegetischer Zusatz) *κάλλους*, **Vulg.**: super omne, quod visu pulchrum est. Ez. 26, 12: sie werden zerstören בָּתֵּי חֶמְדָּתֵךְ, deine schönen Häuser, gradeso wie Jerem. 12, 10: חֶלְקַת חֶמְדָּתִי, mein schönes Erbe, Jes. 32, 12: שְׂדֵי חֶמֶד, schöne Gefilde, Am. 5, 11: כַּרְמֵי חֶמֶד, schöne Weinberge, Ez. 23, 6: בַּחוּרֵי חֶמֶד, schöne Jünglinge. Es bleiben nur zwei Stellen übrig, welche, nach der gangbaren Auslegung, die Bedeutung: Wunsch, Verlangen, unterstützen, an denen aber die gewöhnliche Bedeutung beibehalten werden kann und muß, 2 Chron. 21, 20: „und da ging (starb) er בְּלֹא חֶמְדָּה, und sie begruben ihn in der Stadt Davids, und nicht in den Gräbern der Könige;“ die Ausll. meist: nec ullum sui desiderium reliquit. Aber diese Erklärung würde, auch wenn חֶמְדָּה die Bedeutung Wunsch haben könnte, doch wegen ihrer Härte zu verwerfen seyn, ohne Wunsch, für: ohne daß Jemand Verlangen nach ihm hatte, würde wohl in der Poesie, nicht aber in schlichter Prosa an seiner Stelle seyn. Man muß vielmehr erklären: ohne Schöne (LXX *οὐκ ἐν ἐπαίνῳ*) und das Folgende, daß er nicht in den Gräbern der Könige beigesetzt wurde, als einen Theil der Nichtschöne betrachten, zu der außerdem der Mangel an Trauer unter dem Volke, an feierlichem Leichengepränge, an ehrenvollem Gedächtniß gehört. Die höchste Spitze eines Todes בְּלֹא חֶמְדָּה, ist das von Jeremias angedrohte Eselsbegräbniß, oder das von Jesaias dem Könige

So kann also nur übersetzt werden: die Schöne aller Heiden. In welchem Sinne aber der Messias also genannt werden könne, das möchte sich schwer nachweisen lassen. 3. Die Erklärung von Messias wird durch den Zusammenhang nicht begünstigt. Unmittelbar vorher war die Erschütterung der Heiden verheißen worden, als das Mittel, wodurch Gott die bisherigen Hindernisse ihres Zuganges zu seinem Reiche beseitigen wird. Nun erwartet man ganz natürlich die Ankündigung ihres Kommens mit allen ihren Gaben und Gütern, und dieß um so mehr, da es auf diese grade ankam, da durch die Hinweisung auf sie der Schmerz des Volkes über die Aermlichkeit des Hauses Gottes in der Gegenwart gestillt werden sollte. Statt dessen auf einmal, ganz abgerissen und unvorbereitet die Ankunft des Messias. Nun dürfen auch die Worte: und ich fülle dieses Haus mit Ehre, nicht mehr auf die Gaben und Güter der Heiden bezogen werden. Denn worin die Ehre, die sehr mannigfach seyn kann, besteht, das muß aus dem Vorhergehenden bestimmt werden. So weiß man denn mit V. 8: „mein ist das Silber, und mein

---

von Babel angekündigte Hingeworfenwerden wie ein zertretenes Aas. Die zweite Stelle ist Dan. 11, 37: „Und auf den Gott seiner Väter wird er nicht achten, und auf die חֶמְדַּת נָשִׁים, und auf jeden Gott wird er nicht achten, - denn über Alles wird er sich erheben." Hier soll nach Gesenius, Hävernick u. A. durch den Wunsch oder die Lust der Weiber die Anaitis oder Mylitta bezeichnet werden. Aber man hat keinen Grund, zu einer so weit hergeholten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Die ältere Erklärung durch: die Schöne der Weiber gibt einen trefflichen Sinn. Wie ließe sich wohl besser das Wesen des kalten Ehrgeizes bezeichnen, der von jeder weicheren und zarteren Empfindung der Religion und der Liebe unberührt, mit unverwandtem Blicke sein einziges Ziel verfolgt, das sich selbst zum Gotte Machen, und dessen Herz allein da ist, wo sein einziger Schatz. Wie eng beides scheinbar Getrennte zusammenhängt, das Achten auf Gott und das Achten auf die Schöne der Weiber, das erhellt doch wohl deutlich aus der in der ganzen Geschichte nachweisbaren Verbindung von Religion und Liebe, der unreinen mit der unreinen, der reinen mit der reinen.

ist das Gold," nichts anzufangen.*) — Noch bemerke man die Beziehung der Worte: und ich fülle dieses Haus mit Ehre, auf V. 3: „Wer ist unter euch, der Nachgebliebene, der gesehen dieses Haus in seiner ersten Ehre, und als was seht ihr es jetzt? ist es nicht wie Nichtsehn in euren Augen?" Aus dieser Beziehung erhellt, daß man unter der Ehre an unserer Stelle nur eine solche verstehen kann, wie die, über deren Abwesenheit das Volk trauerte, und wie sie der prachtvolle erste Tempel besessen hatte. Ist aber dieß, so muß nach dem schon Bemerkten in dem unmittelbar vorher Gesagten die Berechtigung liegen, grade an diese specielle Art von Ehre zu denken.

Unter denen, welche die Erklärung von der Person des Messias verwerfen, findet wiederum Verschiedenheit der Auffassung statt. Nach Beseitigung offenbar sprachwidriger Erklärungen, wie die von Kimchi, welcher vor חמדת die Präp. ב ergänzen will, sie, die Heiden, kommen mit dem Gute aller Heiden, oder solcher, welche חמדת in der schon als falsch nachgewiesenen Bedeutung nehmen, wie Verschuir, sie kommen zur Lust aller Heiden, wodurch Jerusalem bezeichnet werden soll, und Ewald: es kommen die Sehnsucht, d. h. die ersehntesten Völker**), bleiben

*) Man sieht sich zu solchen offenbar fremdartigen Auffassungen genöthigt, wie die Frischmuths und der meisten älteren Ausll.: si templum pretiosa vellem supellectili ornare, facile eam vobis suppeditare possem, cum omne argentum et aurum meum sit, wobei man Gott, zur Beruhigung der Gemüther, welche durch den Gegensatz der Verheißung und der Erscheinung geängstet wurden, gradezu dasjenige zurücknehmen läßt, was er früher, namentlich bei Jes. C. 60 verheißen, und für kein Gut erklären, was er früher als ein solches versprochen. Der gesunde Sinn Calvins konnte sich zu dergleichen nicht verstehen. Er bemerkt: quia statim subjungitur: meum argentum et meum aurum, ideo simplicior erit sensus ille, quem jam retuli, scil. venturas gentes et quidem instructas omnibus divitiis, ut se et sua omnia offerant deo in sacrificium.

**) So in der Bearbeitung der Pr. In der Gramm. §. 3)7 b. erklärt E. Lust d. i. Kostbarkeiten.

nur zwei zur Auswahl übrig. Die Schöne der Heidenvölker kann entweder die schönen unter ihnen, die herrlichsten und vortrefflichsten bezeichen — so Rückert: und sie kommen, der Ausbund aller Völker, indem er gegen die Accente und ohne grammatische Nöthigung באו von חמדת abtrennt, Hitzig — oder: das Schöne der Heiden, was nur immer unter ihnen Schönes ist, alle ihre kostbaren Güter. Letztere Erklärung ist unter allen vorhandenen die älteste. Sie findet sich schon bei den LXX: *καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν.* Auch der Syrer hat sie: et excitaturus sum omnes gentes, ut afferant optatissimam quamque rem cunctarum gentium.

Wir werden durch folgende Gründe bestimmt, ihr vor der anderen den Vorzug zu geben. 1. Was wir gegen die Erklärung vom Messias unter 3. bemerkt, gilt zum Theil auch hier. Anderwärts wird das Kommen der Heiden selbst der Gemeinde des Herrn als ihre höchste Verherrlichung verheißen. Hier aber, wo die Verheißung in Beziehung auf eine ganz specielle Veranlassung steht, würde dieß weniger passend seyn. Freilich kann man sagen, stand erst das Kommen der Heiden fest, so auch, da Gaben das gewöhnliche Zeichen der Huldigung sind, das Kommen ihrer Güter. Aber dasjenige, worauf es grade besonders ankommt, das läßt man den Leser nicht erst erschließen, das sagt man so ausdrücklich als möglich. So ist es hier passender, daß aus dem Kommen der Güter der Heiden auf ihr eigenes Kommen geschlossen wird, was in anderer Beziehung Hauptsache hier nur Nebensache war, als aus dem Kommen der Heiden auf das Kommen der Güter. Und dieß um so mehr, da an derjenigen Stelle, durch deren Vergleichung mit der Erscheinung der Kleinmuth des Volkes besonders hervorgerufen worden, Jes. C. 60, das Kommen der Güter so ganz besonders hervorgehoben wird, vgl. z. B. V. 9: „Denn auf mich harren Eilande und die Schiffe von Tarsis zuerst, zu bringen deine Söhne von ferne, und ihr Silber

und ihr Gold mit ihnen, wegen des Namens des Herrn, deines Gottes, und wegen des Heiligen Israels, weil er dich schmückt."
2. Grade in jener Weissagung, welche der Prophet so besonders vor Augen hat, finden wir etwas dem חמדת כל־הגוים nach unserer Auffassung ganz vollkommen Entsprechendes, so daß wir wohl annehmen müssen, daß Haggai geradezu hierauf Rücksicht nahm. Es sind dieß die beiden Stellen Jes. 60, 5: „Herwendet sich auf dich des Meeres Reichthum, חֵיל גּוֹיִם יָבֹאוּ לָךְ, die Kraft der Heiden kommt dir," und V. 11: „und aufthut man deine Thore beständig, Tag und Nacht werden sie nicht verschlossen, zu bringen zu dir die Kraft der Heiden, חֵיל גּוֹיִם, und ihre Könige einhergeführt." Freilich auch hier findet eine ganz ähnliche Verschiedenheit der Auslegung statt. Mehrere: das Heer, die Schaar der Heiden, so daß beide Stellen sich auf das Kommen der Personen beziehen würden. Allein daß die Kraft hier vielmehr Bezeichnung der Güter ist, zeigen die Parallelstellen 10, 14: „wie ein Nest fand meine Hand die Kraft der Völker," 61, 6: „die Kraft der Heiden werdet ihr essen," Mich. 4, 13: „und du weihest dem Herrn ihren Gewinn, und ihre Kraft dem Herrn der ganzen Erde," Sach. 14, 14. So wie nun hier Jesaias die Güter hervorhebt, und die Personen hinzudenken läßt*), so auch der auf ihn zurückgehende Haggai. Durch die Nachweisung dieser Beziehung schwindet auch der Grund, welchen man gegen unsere Erklärung aus der Angabe von Ewald §. 307 b. entnehmen könnte, die Verbindung von Nomin. im Singular mit dem Plural sey häufig nur dann, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstthätigen Gliedern, besonders Personen, bestehe, selten, wenn das Nomen ein Abstr. für unbelebte Sachen sey, wogegen im Allgemeinen zu bemerken, daß der

*) Vitr.: propheta opes facultatesque hic spectari non vult absque hominibus eas apportaturis, ut ex seq. contextu liquet, qui proin synecdochice hic intelliguntur.

Unterschied zwischen belebt und unbelebt in der Schrift, namentlich bei den heiligen Sängern und Propheten, die auch dem Leblosesten Leben, dem Unbeweglichsten Bewegung zutheilen, gar nicht ein so strenger ist, wie bei uns. Ebenso schwindet auch durch die Nachweisung dieser Beziehung der schon an und für sich unbedeutende Einwand Scheibels: quis sanus vertere possit: pretiosa venient? Legt Jesaias der Kraft der Heiden ein Kommen bei, warum nicht Haggai der Schöne? 3. Es fragt sich sehr, ob die Schöne der Heiden stehen könne für: die schönsten, vorzüglichsten derselben. Es findet sich wenigstens keine irgend entsprechende Parallelstelle. Nach Vergleichung von Ez. 23, 6 u. and. St. hätte dieß wohl vielmehr durch כָּל־גּוֹיִ־חֲחֶמְדָּה ausgedrückt werden müssen. Was soll man sich auch unter den schönen Heiden denken? Etwa die mächtigsten, reichsten? wie anderwärts in ähnlichen Schilderungen einzelne solche Völker individualisirend genannt werden, z. B. Ps. 72, 10: „die Könige von Tarsis und die Eilande werden Geschenk darbringen, die Könige von Sabäa und Seba Gabe herbeiführen." Aber dann würde doch wohl diese Art und Weise der Schöne näher bezeichnet seyn. Dagegen haben wir für unsere Auffassung des חֶמְדָּה eine genaue entsprechende Parallelstelle, die 1 Sam. 9, 20, wo Samuel zu Saul spricht: „und um die Eselinnen, die dir verloren gegangen sind vor drei Tagen, kümmere dich nicht; denn sie sind gefunden, und wem ist alle Schöne Israels, כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל, ist sie nicht dir und deinem ganzen Vaterhause?" Ganz dieselbe Verbindung der Ehre mit der Schöne, wie hier, finden wir Nah. 2, 10: „Beutet Silber und beutet Gold, und kein Ende ist dem Geräthe, Ehre wird durch alle Geräthe der Schöne, כָּבוֹד מִכֹּל כְּלִי חֶמְדָּה."

Was die letzten Worte des Verses: „und ich fülle dieses Haus mit Ehre," betrifft, so beziehen die meisten älteren Ausll. sie auf die Verherrlichung des Tempels durch die Erscheinung des

Messias, Abarbanel und Hasäus (Schulz, praes. Has., de glor. templ. sec. Brem. 1724) auf die Einwohnung des heiligen Geistes, mit Berufung auf Exod. 40, 34 u. 35, 2 Chron. 5, 13. 14, 1 Kön. 8, 10. 11 u. Ez. 43, 4, wo fast dieselben Worte von der Einwohnung Gottes in der Stiftshütte, in dem Salomonischen Tempel und in dem neuen geistlichen Tempel vorkommen.

Daß nun diese Uebereinstimmung eine zufällige sey, darf man schwerlich annehmen. Noch weniger aber darf man daraus schließen, was jene Ausll. Dagegen entscheidet die sehr wesentliche Differenz von jenen Stellen, daß dort von einer bestimmten Ehre, der Ehre Gottes, der Manifestation seiner Herrlichkeit die Rede ist, hier von der Ehre im Allgemeinen, כבוד ohne Art. und ohne Suff. Dies nöthigt, die nähere Bestimmung der Ehre aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Sie besteht in dem Kommen der Schöne aller Heiden, welche dem Tempel des Herrn zur Ehre und zur Zierde dient, gradeso wie Jes. 60, 13: „Die Ehre des Libanon kommt zu dir u. s. w., zu schmücken den Ort meines Heiligthums, und den Ort meiner Füße will ehren ich." Dieselbe Beziehung erfordert auch das „mein ist das Silber, und mein ist das Gold" des folgenden Verses, und ebenso V. 9, wo die angekündigte größere Ehre des zweiten Tempels, wie die des ersten, sich nach Vergleichung von V. 3 nur auf dasjenige beziehen kann, was man nach V. 3 in der Gegenwart schmerzlich vermißte, und was der erste Tempel besessen. Das Bemerkte hindert aber nicht eine sehr bedeutungsvolle Beziehung auf jene Stellen anzunehmen. Derselbe Gott, der sich damals herabließ dem Tempel die höchste Zier, die Mittheilung seiner Ehre zu verleihen, wird auch jetzt mit Ehre ihn füllen durch das Kommen der Schöne der Heiden. Und die Ertheilung dieser neuen Ehre setzt die Wiederertheilung der früheren, und zwar in weit stärkerem Maaße voraus. Denn warum kommen die Heiden

mit ihrer Schöne? Doch aus keinem anderen Grunde, als weil sie erkennen, daß Gott inmitten seines Volkes wohnt.

Nun müssen wir noch einen Einwand berücksichtigen, welchen mit den meisten älteren Ausll. Chladenius gegen die ganze von uns gebilligte Erklärung erhebt, Silber und Gold sey etwas viel zu Niedriges und Geringes, als daß es in diesem Zusammenhange gemeint seyn könne*). Die nächstliegende Antwort ist die: war es für Jesaias, der unläugbar solches geweissagt hat, und zwar mit sehr hohen Worten, anständig dieß zu thun, warum nicht auch für Haggai! Mit ihr ist wenigstens so viel erreicht, daß wir diejenigen, welche das Problem als uns allein angehörend vorlegten, zu Theilnehmern in der Aufsuchung seiner Lösung gewinnen. Diese ist so gar schwierig nicht. Sie ergibt sich sogleich, wenn wir nur Form und Wesen, Kern und Schaale von einander zu scheiden verstehen. Was war der tiefste Grund der Betrübniß der Gläubigen bei dem Anblicke der Umrisse des neuen Tempels? Gewiß doch nicht, daß sie ihre Lust an schönen Bauten nicht befriedigt fanden. Sie erblickten vielmehr in dem Verhältnisse des neuen Tempels zu dem früheren ein Abbild des jetzigen Verhältnisses Gottes zu ihnen, eine Realerklärung, daß seine Gnade von ihnen gewichen sey, eine Realweissagung, daß sie nicht zurückkehren werde. Aus dem Tempel, dem damaligen Sitze des Reiches Gottes, schlossen sie auf die Beschaffenheit des Reiches Gottes selbst. So bezog sich also ihr Schmerz auf das Aeußere nur insofern, als sie dasselbe für ein Abbild des Innern hielten. Diese Form des Schmerzes bestimmte auch die Form des Trostes. Wie der Schmerz, so hatte auch er eine Schaale.

*) Commotio coeli, terrae, aridi, omnium gentium maximum quid spondet, et ecce quid tandem eveniet? scil. templum Hieros. auro gentium complebitur. Vehementer auri argentive splendore fascinatum esse oportet, qui cum commotione coeli etc. ornamenta aurea et argentea templi sec. conconjungere cogitando queat.

Ohne dieselbe würde er für sie nicht Trost gewesen seyn. Sie standen auf dem Standpuncte des A. B., unter dem sie lebten. Ihnen war, wie ihr Schmerz zeigte, das Reich Gottes an den Tempel gebunden. In der Form einer Ankündigung der Verherrlichung des Tempels, zu dessen Bau sie ermuntert werden sollten, läßt ihnen daher Gott die Versicherung ertheilen, daß er sein Volk nicht verstoßen habe, daß alle seine Verheißungen noch immer Ja und Amen seyn, daß sein jetzt verachtetes Reich dereinst noch, wenn seine Zeit gekommen, alle Weltreiche an Herrlichkeit überstrahlen werde. Es gibt, was nicht verkannt werden darf, eine wahrhaft göttliche Accommodation, sich von der falschberühmten Kunst dadurch unterscheidend, daß sie nur die Form der Wahrheit betrifft, während letztere das innerste Wesen. Diese wahre Accommodation zieht sich durch alle Thaten und Reden Gottes vom Paradiese an bis auf Christum. Was war es wohl anders als solche, wenn Dieser seinen Jüngern das Hundertfache des irdischen Gutes verheißt, das sie um seinetwillen verloren? Was anders, wenn Er sie durch die Verkündung ermuthigt, daß sie auf zwölf Stühlen sitzen werden, richtend die zwölf Geschlechter Israels? wenn Er ihre Voraussetzung, daß es ein Sitzen zu seiner Rechten und zu seiner Linken gebe, ohne Weiteres gelten ließ, und nicht diese Form berichtigte, in der sich die Idee nach ihrem geistlichen und Bildungszustande nothwendig darstellen mußte, sondern nur ihre, das Wesen betreffende, und in der Sünde wurzelnde Ansicht von den Bedingungen dieser Ehre? Eine solche Accommodation findet sich in alle dem, was Er persönlich und durch seine Apostel uns über den Zustand nach dem Tode und über das Reich der Herrlichkeit offenbart. Er gibt es uns, gradeso wie die Schilderung des paradiesischen Zustandes, in der Form, in der wir es fassen können. Sollte er uns die Wahrheit ganz vorenthalten, weil sie in ihrer eigenthümlichen Form uns unfaßbar war? Dieß letztere Beispiel ist aber um

so mehr erläuternd, da die Frommen des A. B. zu dem Reiche der Gnade in demselben Verhältniß standen, wie wir zu dem Reiche der Herrlichkeit. Es gilt hier von der Weissagung grade dasselbe, was von dem Gesetze. Auch von ihr heißt es, daß Himmel und Erde eher vergehen werden, wie von ihr ein Jota und ein Strich, vgl. Matth. 5, 18 mit 24, 35, aber wie bei dem Gesetze, so ist auch bei der Weissagung das bis in seine allergeringsten Bestandtheile Ewige, weil in dem Wesen Gottes Begründete, der Geist, der nicht außerhalb des Buchstabens zu suchen ist, sondern in dem Buchstaben liegt, nicht der Buchstabe. Solche Accomodation ist auch uns zur Nachahmung hingestellt. Oder sollen wir etwa mit den Kindern gar nicht vom Himmel reden, weil wir nur kindlich mit ihnen davon reden können? Vielmehr die kindliche Form der Wahrheit ist für das Kind grade die wahre. Denn nur in ihr ist ihm die Wahrheit faßbar. Jede andere würde Irrthümer in Bezug auf das Wesen selbst bei ihm erzeugen.

Nun wird sich auch leicht zeigen, was von der Erfüllung dieser Weissagung zu halten sey. Im schwachen Vorspiele fand sie dieselbe auch in der Form und Einkleidung, in der sie hier auftritt. Jede Gabe, welche in den Zeiten des noch bestehenden A. B. Proselyten aus dem Heidenthume aus wahrer Liebe zu dem Gotte Israels dem Tempel weihten, gehörte dahin, so wie in jeder äußeren Durchhülfe, welche der Herr den Seinen gewährt, sich seine Verheißung Matth. 19, 29 realisirt. Nicht dahin aber gehörte, wobei mehrere am Buchstaben klebende Ausll. allein stehen bleiben, die Ausschmückung des Tempels zur Zeit der Maccabäer und die zur Zeit des Herodes. Die erstere nicht; denn hier ist von einer Verherrlichung des Tempels die Rede, welche von den durch Gottes äußere und innere Führungen zur Buße und zum Glauben erweckten Heiden ausgehen soll. Die letztere nicht; denn wenngleich Herodes von Abkunft ein Heide

war, so ging doch seine Thätigkeit für den Tempel nicht aus Glauben und Liebe hervor*). Manche, solche nämlich, an denen

---

*) Ganz richtig bemerkt in Bezug auf jene Begebenheit schon Calvin: conatus est diabolus larvam ipsis objicere, ut desinerent sperare in Christum. Nur muß man noch weiter gehen; nicht bloß der Satan hatte diese bewußte Absicht, sondern auch sein Werkzeug Herodes selbst. Es war nicht zufällig, daß der zweite Tempel dem ersten so sehr an Herrlichkeit nachstand, daß die buchstäblichen Erfüllungen unserer Weissagung so selten und so geringe waren, überhaupt der ganze Zustand des Volkes, vom Exil bis auf Christum, ein so ärmlicher und geringer — gradeso wie Gott seine weisen und heiligen Absichten dabei hat, daß er in der buchstäblichen Erfüllung von Matth. 19, 29 so sparsam ist. Si aeque opulentum fuisset templum — bemerkt Calvin — et si regni etiam species fuisset, qualis antea fuerat, Judaei acquievissent in illis externis pompis; ita contemtus fuisset Christus, imo pro nihilo fuisset spiritualis dei gratia. Die niederen Realisirungen wurden dem Volke entzogen, damit es nicht an dem Zufälligen dabei, an dem Golde und Silber, kleben bliebe, und nun, durch die Gegenwart gesättigt, die Sehnsucht nach der Haupterfüllung verlöre. Diese war dem Herodes zu stark; das himmlische Reich, fürchtete er, möchte seiner irdischen Herrschaft Abbruch thun. Von demselben Princip, wovon der Bethlehemitische Kindermord, ging sein Tempelbau aus. Er wollte das Kommen des Reiches Gottes hindern. Er wollte die ersehnte אַחֲרִית הַיָּמִים in die Gegenwart versetzen. Diese Absicht, sogar die specielle Beziehung auf unsere Weissagung, tritt in dem Berichte des Josephus B. 15 c. 11 deutlich hervor. Aus ihr erklärt sich z. B. die Voraussetzung in der Rede des Herodes, daß der zweite Tempel nothwendig dem ersten an Höhe gleichkommen müsse, — Haggai hatte ja geweissagt, die Ehre des zweiten Tempels werde größer seyn, wie die des ersten, — vgl. Joseph. 15, 11 §. 1: *τὸν γὰρ ναὸν τοῦτον ᾠκοδόμησαν μὲν τῷ μεγίστῳ θεῷ πατέρες ἡμέτεροι μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἀνάστασιν· ἐνδεῖ δὲ αὐτῷ πρὸς τὸ μέγεθος εἰς ὕψος ἑξήκοντα πήχεις· τοσοῦτον γὰρ ὑπερεῖχεν ὁ πρῶτος ἐκεῖνος, ὃν Σολομὼν ἀνῳκοδόμησε.* Darauf die Worte: *ἐπειδὴ δὲ νῦν ἐγὼ μὲν ἄρχω θεοῦ βουλήσει, περίεστι δὲ καὶ μῆκος εἰρήνης καὶ κτῆσις χρημάτων καὶ μέγεθος προσόδων, τὸ δὲ μέγιστον, φίλοι καὶ δι' εὐνοίας οἱ πάντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, κρατοῦντες Ῥωμαῖοι κ. τ. λ.* Hier ist die Beziehung auf unsere Weissagung unverkennbar. Alle in ihr angegebenen Bedingungen der Verherrlichung des Tempels sucht Herodes als vorhanden nachzuweisen. Den „alle Heiden," welche den Tempelbau befördern sollen, stehen ihm die *πάντων κρατοῦντες Ῥωμαῖοι* gleich, Gold und Silber hat er, der durch Gott zur Herrschaft berufene, genug, das: „ich gebe Friede an diesem Orte" ist jetzt erfüllt. Wie er Alles anwandte, um das: „größer wird seyn die Ehre" u. s. w. zu erfüllen, zeigen in §. 3 die Worte: *τὰς*

nichts verloren war, und die dieser Versuchung unterliegen sollten, ließen sich freilich so weit bethören, denselben Mann, dessen Herrschaft der größte Beweis von Gottes Ungnade, ein Hammer war, wodurch Gott das harte Herz Israels zerschmeißen wollte, für das Werkzeug von Gottes Gnade zu halten. Die Gläubigen aber warteten vor wie nach auf den Trost Israels. Dieser setzte an die Stelle der Scheinerfüllung die wahre, deren höchste Vollendung erst dann eingetreten seyn wird, wenn die ganze Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen seyn und diese sich zur vollen Herrlichkeit erhoben haben wird.

In der Polemik gegen die Juden legte man unserer Weissagung große Wichtigkeit bei, nicht sowohl in dem Zeitalter der Kirchenväter jedoch, wo man unter dem Hause Gottes die Kirche verstand*), als später. Noch während des Bestehens des zweiten Tempels soll das Verlangen der Heiden, der Messias, erscheinen. Wie eitel ist also die Hoffnung Israels, das einen Messias erwartet, da der Tempel längst zerstört worden. Gegen diese Argumentation schien sich nur ein Bedenken zu erheben, der Umbau des zweiten Tempel durch Herodes. Einige suchten dasselbe auf falsche Weise, durch die gegen den klaren Buchstaben des Josephus streitende Annahme, zu heben, daß dieser Umbau kein totaler gewesen. Den richtigen Weg dagegen schlug zur Beseitigung dieser Schwierigkeit, nach dem Vorgange mehrerer Anderer, J. A. Ernesti ein, indem er in der Abh. de templo Herodis M., wiederabgedr. in s. opusculis philol. crit. p. 350 ff. zu beweisen unternahm und wirklich bewieß: 1. Herodem tem-

δαπάνας τῶν πρὶν ὑπερβαλλόμενος, ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐδόκει ἐπικεκοσμηκέναι τὸν ναόν. Erdichtete Wunder mußten dazu dienen, das Werk als unter Gottes besondererer Leitung stehend zu bekunden.

*) Z. B. Augustinus, de civ. dei l. 18 c. 45. 48: haec domus, Christi ecclesia, majoris est gloriae, quam fuerat illa prima lignis et lapidibus caeterisque rebus metallicis constructa. Ebenso Cyrillus.

plum totum a fundamentis reaedificasse, destructo per partes vetere. 2. Ex consuetudine loquendi historica, omninoque populari templum illud nihilominus secundum et fuisse et recte appellatum esse. Wir fügen zu den von ihm beigebrachten Gründen noch hinzu, daß schon die nachgewiesene Absicht des Herodes die Identität seines Tempels mit dem des Serubabel nothwendig erforderte, gewiß ein Hauptgrund, weshalb er nur stückweise einreißen ließ und wiederaufbaute, ferner, daß den Namen eines neuen Tempels, in religiösem, nicht architectonischem Sinne, nur ein solcher mit Recht führen kann, dessen Erbauung mit einem großen neuen Abschnitt in der Geschichte der Theokratie zusammenfällt, so daß die neue Periode durch den neuen Tempel äußerlich repräsentirt wird.

Nach unserer Auslegung nun scheint jene ältere Beweisführung ganz ihre Kraft zu verlieren. Die Beziehung auf die Person des Messias schwindet. Der Tempel kommt nicht ferner als Gebäude in Betracht, sondern als Sitz des Reiches Gottes, als dieses selbst bezeichnend. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt es sich, daß das Argument nur einer neuen Wendung bedarf, um vollkommen wieder in Kraft zu treten. Man fasse nur die Zerstörung des zweiten Tempels nicht äußerlich auf, sondern als das, was sie war, als eine Realerklärung Gottes, daß das Reich Gottes von den Juden hinweggenommen worden; man nehme hinzu, daß die Fortsetzung dieser Erklärung in den Schicksalen der Juden seit achtzehn Jahrhunderten enthalten ist; so wird man sich überzeugen, daß, wenn nicht anderswo eine Fortsetzung des Reiches Gottes und eine Erfüllung der Verheißungen des Haggai nachweisbar ist, dieser nothwendig als Schwärmer und Phantast erscheinen muß, und daß alle die, welche ihn für einen wahren Propheten des wahren Gottes halten, genöthigt sind, die Erfüllung anderswo zu suchen. Soll die Verherrlichung dem zweiten Tempel = dem durch ihn repräsentirten

Gottesreiche in seiner zweiten Periode zu Theil werden, so läßt sich ja gar nicht eine Unterbrechung dieser Verherrlichung, ein Aufhören aller Erweisungen Gottes als des Bundesgottes, durch einen Zeitraum denken, gegen den der frühere, das Aufhören der ersten Periode bezeichnende, um so weniger in Betracht kommt, da durch ihn die Liebe und Gnade in den mannigfachsten Aeußerungen den Ernst und die Strenge begleitete. Soll die Verherrlichung dem zweiten Tempel zu Theil werden, so kann nur eine solche Zerstörung desselben mit der Glaubwürdigkeit des Propheten bestehen, welche der Idee nach eine herrlichere Aufrichtung ist, ein Vergehen, wie das des Saamenkornes, welches in der Erde erstirbt, um viele Frucht zu bringen. Hier aber eine Zerstörung, die nur Zerstörung ist! Soll eine Enderfüllung der Verheißung des Propheten mit Grund gehofft werden, so darf kein Zeitraum dazwischen treten, der von vorläufigen Erfüllungen ganz entblößt ist. Er selbst bezeichnet ja seine Verheißung als eine solche, die von der Erfüllung immer nur „noch um ein Kleines" abliegt. Hier aber achtzehn Jahrhunderte, in denen Gott nicht Gott ist, um bei Gelegenheit einmal wieder Gott zu werden! Thöricht, wer auf absolut Zukünftiges hofft! Er speist sich mit Wind und Asche. Entweder ist der Herr alle Tage bei uns, oder er kommt auch nicht wieder. Wer in der Gegenwart nicht schmeckt, wie gütig und freundlich der Herr ist, der wird es auch in Zukunft nicht thun. Es gibt in der Zukunft keinen neuen Anfang, es gibt nur Vollendung, so gewiß als Gott nicht erst in Zukunft Gott wird, sondern schon in der Gegenwart Gott ist. Die Gläubigen in Israel, welche vor der Erscheinung Christi auf den Trost Israels warteten, wären eben solche Thoren gewesen, wie die neueren Juden, wenn dieser Trost sie nicht schon in Gegenwart und Vergangenheit getröstet hätte. Der moderne Unglaube unter den Juden ist nur eine Offenbarung des schon früher unbewußt vorhandenen. Auf absolut Zu-

künftiges zu hoffen, an einen Gott zu glauben, der sich erst in Zukunft als solchen zeigen wird, kann man sich wohl einbilden, so fest, daß man darüber zum Märtyrer wird, aber damit hofft und glaubt man noch nicht. Denn die wahre Hoffnung und der wahre Glaube ist eine ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων, Hebr. 11, 1, und diese hat die relative Gegenwärtigkeit des Zukünftigen zur nothwendigen Grundlage. Je länger nun Gott ansteht, Gott zu werden, desto allgemeiner muß diese Einbildung schwinden. Atheismus ist das Ziel, dem das neuere Judenthum rasch entgegeneilt. Eine Wiederbelebung des älteren, das bei allem Abscheu vor dem Götzendienste, doch grade in der Hauptsache mit ihm identisch ist, in der Verehrung eines Gottes, der seine Macht und Güte in der Gegenwart nicht kund gibt, ist kaum denkbar. Die Kirche Christi und der Atheismus werden sich in die Beute theilen.

V. 8. **Mein ist das Silber, und mein ist das Gold, spricht der Herr, der Heerschaaren.** Das „mein ist," bildet den Grund des „mein wird seyn" im Vorherg. und Folg.

V. 9. **Groß wird seyn die Ehre dieses letzten Hauses über das erste, hat gesprochen der Herr der Heerschaaren, und an diesem Orte werde ich geben Frieden, spricht der Herr, der Heerschaaren.** Hitzig, Maurer u. Ewald haben die Erkl. der LXX (διότι μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην) erneuert: „Größer wird seyn dieses Hauses letzte Ehre, denn die erste." Es würde dann die Anschauung zu Grunde liegen, daß durch alle Zeiten nur ein Gotteshaus in Jerusalem bestand unter verschiednen Gestalten. Für diese Auffassung spricht allerdings V. 2. In der Sache aber ist zwischen beiden Erklärung kein Unterschied. Die erste Ehre ist alsdann, wie eben V. 3 dieß zeigt, die des Salomonischen, die zweite die des Serubabelischen Tempels. Daß dieser der Ehre entbehrte,

war der Ausgangspunct der ganzen Verkündigung. Daß er sie zu seiner Zeit in vollem und unüberschwenglichem Maaße erhalten werde, ist der Trost des Pr. Der Ort ist Jerusalem. Was ihm verheißen wird, gehört ihm an, sofern es Sitz und Mittelpunct des Reiches Gottes ist. Unter dem Frieden mit den meisten Christlichen Ausll. den geistlichen Frieden zu verstehen, ist ebenso willkürlich, als wenn man mit Vitringa u. A. dem Golde und Silber hier, wie bei Jesaias, ein geistliches Gut substituirt, das nur bildlich also genannt seyn soll. Daß man zunächst an äußeren Frieden zu denken hat, zeigt schon die Parallelstelle Jes. 60, 18: „Nicht gehört wird ferner Gewaltthat in deinem Lande, Verwüstung und Zerstörung in deinen Grenzen, und du nennest Heil deine Mauern und deine Thore Lobgesang.“ Führt man aber diese Verheißung auf ihre Idee zurück, so zeigt sich, daß, was die Ausll. fälschlich in das Wort hineintragen, die einen geistlicher Friede, die andern jeglicher Segen und Glück, allerdings unter ihr begriffen ist. Steht es fest, daß Gott der Wittwen Gott ist, so bedürfen die Waisen keiner besondern Verheißung; straft er den Mord, so straft er auch den Zorn; läßt er dem Gottlosen äußerlich keine Ruhe, so quält er ihn auch innerlich; gibt er äußeren Frieden, so gibt er auch inneren, ja er kann unter Umständen seine Verheißung grade dann am herrlichsten erfüllen, wenn er das in ihr ausdrücklich Versprochene nimmt. Wobei jedoch zu bemerken, daß diese Weissagung, wie alle, worin der Friede als Merkmal der Messianischen Zeit angegeben wird, einer buchstäblichen Enderfüllung in dem Reiche der Herrlichkeit, auf der neuen Erde entgegensieht, auf der Gerechtigkeit wohnt.

Die beiden letzten Weissagungen bilden ein Paar. Sie wurden an demselben Tage ausgesprochen, etwa zwei Monate später wie die zweite, als sich bereits herausgestellt hatte, daß die bessere Stimmung des Volkes nicht eine bloße Gefühlsauf-

regung war. Jetzt konnte definitiv die Neuzeit gegen die frühere abgegrenzt werden. Der Prophet leitet an zur ernsthaften Betrachtung der Vergangenheit seit der Rückkehr aus dem Exil — die Nachlässigkeit im Tempelbau und ihre Strafe — damit der bis dahin erfahrene Unsegen ihnen nicht zum Aergerniß gereichte, sondern zur Erbauung, und knüpft daran die Ankündigung: „von diesem Tage an will ich segnen." Während diese Verheißung im Gegensatze gegen den Mißwachs u. s. w. unter dem sie bis dahin gelitten hatten, sich auf die gewöhnlichen Naturwohlthaten bezieht, verheißt die zweite Weissagung, V. 20—23, daß in den großen Stürmen, welche der Welt drohen, Stürme, mit deren Vorherverkündung sich die Weissagung Daniels so angelegentlich beschäftigte, Gott das durch Serubabel repräsentirte obrigkeitliche Amt in Juda bewahren, ja mehr als das: ihm die sorgfältigste Fürsorge widmen werde, so daß, was der Welt zum Verderben, ihm zur Erbauung gereicht. „Ich mache dich zum Siegelringe," spricht der Herr zu Serubabel. Die Vergleichung mit dem Siegelringe bezeichnet die Unzertrennlichkeit und die sorgfältigste Fürsorge, vgl. die Grundst. Jer. 22, 24, Hohesl. 8, 6. Wir haben hier also nicht blos zu Sach. 9, 1—8 eine Parallele, wo die Bewahrung Judas geschildert wird bei der Catastrophe, welche über das Land Hadrach ergeht, sondern auch zu Dan. 2 u. 7, wo die Erhebung des Reiches Gottes mit der Zertrümmerung der Weltreiche Hand in Hand geht. Was hier Serubabel verheißen wird, fand seine vollendete Erfüllung in Christo.

Der Prophet Sacharja.

Die Messianischen Verkündungen Sacharjas sind nach denen des Jesaias die ausgezeichnetsten und bestimmtesten. In dem

vorletzten Propheten offenbart das Prophetenthum noch einmal seine ganze Herrlichkeit, zum Beweise, daß es nicht an Altersschwäche unterging, sondern durch bedachten Rath des Herrn eine Unterbrechung erlitt.

Sacharja war, wie Jeremias und Ezechiel, aus priesterlichem Geschlechte. Als sein Vater wird C. 1, 1 Berechja, als sein Großvater Iddo genannt. Der letztere bekleidete unter den mit Josua und Serubabel zurückgekehrten Exulanten die ansehnliche Würde des Vorstehers einer Priesterklasse, Neh. 12, 4. Daß Berechja früh starb, geht daraus hervor, daß ebendas. V. 16 als unmittelbarer Nachfolger des Iddo in dieser Würde unter Josuas Nachfolger Jojakim Sacharja genannt wird, der demnach neben dem prophetischen, wenigstens in seinen späteren Jahren, zugleich ein priesterliches Amt führte. Wie bei Ezechiel, so gibt sich auch bei Sacharja die priesterliche Stellung mehrfach auch in den Weissagungen zu erkennen, vgl. C. 3. 6, 9—15. 9, 8. 15. 14, 16. 20. 21.

Mit seinem Zeitgenossen Haggai hat Sacharja das gemein, daß seine Weissagungen sich in einer Vierzahl von Reden vollenden. Die Rede, welche die Sammlung eröffnet, wurde nach C. 1, 1 im achten Monat des zweiten Jahres des Darius, ohne allen Zweifel des Darius Hystaspis, gehalten. Wir dürfen überzeugt seyn, daß wir hierin zugleich den Anfangstermin der prophetischen Wirksamkeit Sacharjas haben. Dafür spricht theils der Charakter dieser Rede, welche sich in ihrer allgemeinen Haltung deutlich als Einleitung und Vorbereitung kund gibt, theils die aus den Ueberschriften der zweiten und dritten Weissagung C. 1, 7 und C. 7, 1 hervorgehende chronologische Anordnung der Sammlung, welche Ueberschriften dafür bürgen, daß die mit keiner Zeitangabe versehenen C. 9 u. 14 in die Zeit nach den vorhergehenden gehören.

Der Prophet muß zur Zeit seines Amtsantrittes noch jung

gewesen seyn. Denn sein Großvater Iddo befand sich damals noch in voller Amtsthätigkeit, wie dieß daraus erhellt, daß, wie schon gezeigt, Sacharja sein unmittelbarer Nachfolger war. Dazu kommt, daß C. 2, 8 der Prophet ausdrücklich ein Jüngling genannt wird. Da nun nach Nehem. 12, 4 vgl. mit V. 1 die Familie des Propheten gleich bei dem ersten Zuge der Exulanten im ersten Jahre des Cyrus nach Judäa zurückkehrte, von da an aber bis zum zweiten Jahre des Darius Hystaspis schon achtzehn Jahre verflossen waren, so kann Sacharja nur die ersten Jahre seiner Kindheit in Babylonien zugebracht haben, und das Babylonische Colorit seiner Weiss. muß, statt mit De Wette u. A. daraus, daß er seine Bildung in Babylonien erhalten, vielmehr theils aus den Nachwirkungen des Babylonischen Einflusses auf die Gesammtheit der Exulanten, theils, und dieß bei weitem vorwiegend, aus der überall sichtbaren Anlehnung an frühere in unmittelbarer Berührung mit den Babyloniern stehende Propheten, besonders Ezechiel, erklärt werden.

Betrachten wir jetzt die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Prophet auftrat, und auf welche einzuwirken er berufen war. Die Vortheile, welche den Exulanten durch den Befehl des Cyrus hinsichtlich des Wiederaufbaus des Tempels gewährt worden, wurden ihnen durch die Machinationen ihrer Feinde, der Samaritaner, am Persischen Hofe bald wieder entrissen. Den Tempelbau auf eigne Hand fortzusetzen fehlte es ihnen an Mitteln und noch mehr an Eifer; dieser war schon bald nach der Rückkehr durch die unerwartet sich in den Weg stellenden Hindernisse, während sie nach den früheren Verheißungen sich berechtigt glaubten nichts als als Glück und Heil zu erwarten, sehr gedämpft worden. Jeder war selbstsüchtig nur auf die Besserung seiner eigenen Angelegenheiten bedacht. Unter diesen Umständen und zur kräftigen Gegenwirkung gegen solche Stimmung wurden Haggai und Sacharja von Gott berufen, von denen der erstere,

auf dessen Ermahnung der Tempelbau sogleich wieder begonnen wurde, zwei Monate früher auftrat, als der letztere. Dieser hat, wie es eines wahren Propheten Gottes würdig ist, durchgängig nicht die Beförderung des äußeren Werkes als solchen vor Augen; seine Absicht ist darauf gerichtet bei dem Volke eine durchgreifende geistige Veränderung hervorzubringen, deren einzelne Frucht der verstärkte Eifer im Tempelbau seyn mußte. — Diejenigen, auf welche der Prophet einzuwirken berufen war, zerfielen in eine doppelte Klasse. Zuerst die redlich gesinnten und wahrhaft Gläubigen. Diese waren durch den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Verheißungen und des Sichtbaren in große Schwachheit und starke Anfechtungen gefallen. Beides, die Kraft und der Wille Gottes ihnen zu helfen, wurde ihnen zweifelhaft. In Bezug auf den letzteren, wollte es ihnen oft scheinen, als seyen ihrer Väter und ihre eignen Sünden zu groß, als daß sich Gott ihrer wieder erbarmen könne. Hier, wo es der Prophet mit bekümmerten Gewissen zu thun hatte, war sein Amt das, zu trösten. Er thut dieß, indem er von der traurigen Gegenwart hinweist auf die bessere Zukunft, indem er durch die Wiederaufnahme des noch unerfüllten Theiles der früheren Weissagungen die Erfüllung als noch zukünftig darstellt. Diese Seite der Weissagung des Propheten war um so wichtiger, je stärker die Anstöße waren, welche auch in der von unmittelbaren Gesandten Gottes verlassenen Folgezeit dem Glauben der Redlichgesinnten drohten, je mehr sie eines festen prophetischen Wortes zur Leuchte auf ihren dunkeln Pfaden bedurften. — Die zweite Klasse bildeten die Heuchler. Diese waren in nicht geringer Anzahl aus Babylonien mitgezogen, geleitet, nicht durch das wahre Motiv, die Liebe zu Gott und seinem Heiligthum, sondern durch Selbstsucht, die Hoffnung an allen den Zurückgekehrten verheißenen Gütern Gottes Theil zu nehmen, deren Eintreffen sie sogleich erwarteten, und an deren Mitgenuß sie in thörichter Selbstverblendung, der nach-

drücklichsten Erklärungen der älteren Propheten ungeachtet, ein Anrecht zu haben glaubten, weil sie dem groben Götzendienst entsagt, und ihn mit dem feineren, der äußern Werkgerechtigkeit, vertauscht hatten. Es konnte nicht fehlen, daß schon damals die getäuschte Hoffnung bei manchen dieser Art dem Unglauben die Heuchelmaske abnahm. Noch häufiger aber mußte dieß in der späteren Zeit erfolgen. Auch für sie schildert der Prophet die zukünftigen Segnungen Gottes, um ihnen dadurch einen Anstrich zur wahren Bekehrung zu geben. Aber er hebt es zugleich aufs nachdrücklichste hervor, daß nur diese Bekehrung ihnen an diesen Segnungen Antheil verschaffen könne, er erinnert sie an die Strafgerichte, welche über die der Warnungen der früheren Propheten spottenden ergangen, er droht mit neuen eben so furchtbaren, einer neuen Zerstörung Jerusalems und einer neuen Zerstreuung des Volkes, nachdem es die letzte und größte Gnadenerweisung Gottes, die Sendung des Messias, verschmäht haben werde.

Die zerstreuten Züge vereinigen sich zu folgendem Zukunftsbilde. Der Triumph des Volkes Gottes liegt noch in der Ferne, die vier Monarchien Daniels müssen erst noch ihren Ablauf haben, C. 2, 1—4. Die Weltmacht der Gegenwart, das Persische Reich wird gestürzt, C. 9, 1 ff., und zwar, wie aus C. 9, 13 erhellt, durch die Griechen. Bei dieser Catastrophe, welche die Nachbarvölker, namentlich Tyrus und Philistäa hart mitnimmt, erfährt Juda eine besondere göttliche Bewahrung, C. 9, 8. Mit den Griechen aber wird später das Volk des Bundes, nicht blos Juda, sondern auch Ephraim, welches vorher aus dem Exil zurückkehren wird (C. 10, 8—10) in einen heftigen Kampf verwickelt, der mit dem Siege des Bundesvolkes und der Freiheit desselben endet, C. 9, 11—10, 12. Doch ist diese Freiheit keine dauernde. Der Erscheinung des Messias geht neue tiefe Erniedrigung Judas und völlige weltliche Ohnmacht voran, C. 9, 10.

Unter allen diesen Umständen aber darf Juda sich der Gnade seines Gottes getrösten, die kirchlichen und die bürgerlichen Oberen bleiben Organe seines Segens, C. 3. 4. Auf das Herrlichste aber wird sich der Herr zuletzt seines Volkes durch die Sendung des Messias annehmen. Dieser geht aus dem Davidischen Geschlechte hervor, vgl. zu C. 12, 8, ist aber zugleich durch geheime Einheit des Wesens mit dem Herrn verbunden, dessen Engel sich in ihm darstellt, C. 11. 12, 8. 10. 13, 7. Er erscheint elend und gering, reitend auf einem Esel, aber er ist dennoch reich an Heil für die Seinen und mächtig die ganze Welt zu bezwingen, C. 9, 9. 10. Er verbindet in seiner Person das Königliche und das Hohenpriesterliche Amt, C. 6, 9—15. Als König schafft er seinem Volke Frieden und erhebt es zur Weltherrschaft, C. 9, 9. 10, als Hoherpriester tilgt er die Sünde des ganzen Landes an einem Tage, C. 3, 9 und gewährt einen offenen Born gegen die Sünde und Unreinigkeit, C. 13, 1, und zwar durch seinen Tod und sein Blutvergießen, C. 12, 10.

Die Erscheinung Christi ist aber nicht dem ganzen Volke des Bundes sofort zum Heile, sie führt vielmehr auch schweres Gericht mit sich. Schon in C. 5 finden wir die Ankündigung eines neuen schweren Gerichtes über Juda, einer neuen Vertreibung aus dem Lande des Herrn. Die weitere Entfaltung dieser Verkündung gibt C. 11. Der Herr übernimmt das Hirtenamt über das arme, durch seine Sünden dem Untergange entgegengeführte Volk durch seinen Engel. Aber dieser gute Hirt geräth in schweren Kampf mit den bösen, den schlechten Obern des Volkes. Er wird genöthigt sein Hirtenamt aufzugeben. Man gibt ihm den schlechten Lohn von dreißig Silberlingen. Er wird durch gewaltsamen Tod seiner Heerde entrissen, C. 13, 7, und zwar wird er von seinem eignen Volke durchbohrt, C. 12, 10. Zur Strafe für diese schwerste aller Versündigungen wird das Volk den bösen Hirten preisgegeben und aufgerieben durch innere

Zwietracht und äußere Feinde, C. 11. Zwei Drittheile gehen zu Grunde, C. 13, 8. Aber das ist nicht das Ende der Wege Gottes mit den Söhnen des Reiches. Sie werden zuletzt noch, in Folge der Ausgießung des Geistes über sie, sich bekehren und reumüthig blicken auf Den, welchen sie durchstochen haben, C. 12, 10—13, 6.

Aber nicht das ganze Volk verschmäht Anfangs das Heil. Es findet sich unter ihm eine kleine Heerde, welche ihm entgegenjubelt, C. 9, 9. Dieser Auswahl, den elenden Schaafen, welche auf den guten Hirten halten, C. 11, 11 wird das Reich übergeben. Sie hat einen schweren Kampf zu kämpfen mit der ganzen sich wider sie erhebenden Heidenwelt, aber durch den wunderbaren Beistand ihres Gottes erhält sie den Sieg, C. 6, 1—8. 12, 1—9. 13, 9, C. 14. Die Heidenwelt wird aber nicht blos gerichtet, sie wird auch bekehrt und drängt sich zu dem Reiche Gottes, dessen Grenzen mit denen der Erde zusammenfallen, 8, 20—23. 9, 10. 14, 16.

Was die Eintheilung der Weissagungen betrifft, so besteht die Sammlung aus vier durch die Zeit der Abfassung geschiednen Theilen, von denen der zweite und der vierte wiederum durch die Verschiedenheit des Objectes und den neuen Ansatz, den die Rede nimmt, in verschiedne Unterabtheilungen zerfallen, doch so, daß diese nicht nur durch die Gleichzeitigkeit der Abfassung, sondern auch durch Aehnlichkeit der Darstellungsweise und durch Beziehungen aufeinander verbunden werden. 1. Die Antrittsrede des Propheten, C. 1, 1—6, gehalten im achten Monat des zweiten Jahres des Darius. 2. Der emblematische Theil der Sammlung, C. 1, 7—6 bestehend aus einer Reihe von Visionen, theils tröstenden und ermuthigenden, theils (C. 5) drohenden Inhaltes, dem Propheten alle in einer Nacht zu Theil geworden am 24sten des 11ten Monats im zweiten Jahre des Darius. 3. Eine Rede, zugleich didactischen und prophetischen Inhaltes,

C. 7. 8, gehalten im vierten Jahre des Darius, veranlaßt durch die bittende Frage des Volkes, ob es noch ferner den Tag der Zerstörung des Tempels als Fast- und Trauertag zu begehen, oder ob es nun bald eine so günstige Wendung seiner Schicksale zu erwarten habe, daß das frühere Unglück dadurch vergessen gemacht werde. 4. Ein prophetisches Gemälde der zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes, im Wesentlichen gleichen Inhaltes mit der zweiten Rede, so daß kein Hauptpunct in ihr hervortritt, der nicht auch in jener vorkäme, verschieden von ihr theils durch die Art und Weise der Darstellung, — hier die gewöhnliche prophetische Rede, dort eine Reihe von Visionen — theils dadurch, daß hier die bestimmte Beziehung auf den Tempelbau sowohl in Ermahnung als in Weissagung wegfällt. Hieraus, zusammengenommen mit der Stellung der Weissagung zu Ende der Sammlung sind wir berechtigt zu schließen, daß sie erst nach Vollendung des Tempelbaus, also auf jeden Fall nach dem sechsten Jahre des Darius abgefaßt sey. Daraus erklärt sich dann das Fehlen der Zeitangabe bei ihr. Diese war bei den drei vorhergehenden Reden von Wichtigkeit, bei der ersten, weil dadurch der Anfangspunct der Wirksamkeit des Propheten bestimmt wurde, bei der zweiten, weil sie die schon wenige Jahre darauf erfüllte Verheißung der glücklichen Vollendung des Tempelbaus durch Serubabel enthält, bei der dritten, weil die Anfrage des Volkes durch bestimmte im vierten Jahre des Darius vorhandene Umstände veranlaßt wurde. Bei der vierten Rede dagegen, die sich, da das in der zweiten als nächste Zukunft angekündigte, schon Vergangenheit geworden, nur auf Begebenheiten der ferneren Zukunft bezieht, genügte es vollkommen nur im Allgemeinen das Zeitalter des Propheten zu wissen, was durch die früheren Angaben schon erreicht war.

Besonders bei den Jüdischen Auslegern finden sich die stärksten Klagen über die Dunkelheit des Propheten. So bemerkt

Abarbanel zu Dan. C. 11: vaticinia Zachariae usque adeo sunt abscondita, ut omnes interpretes, quantumvis periti manus suas in explicationibus suis non invenerint (Ps. 76, 6). Und Jarchi: prophetia Zachariae valde abstrusa est; sunt enim in illa visiones somniis similes, in quibus opus est interpretatione. Et nos non poterimus assequi veram ejus interpretationem, donec venerit doctor justitiae (der Messias, aus Joel 2, 23). Allein diese Behauptung hat, wie die letzten Worte Jarchis deutlich verrathen, vorzugsweise einen subjectiven Grund. Je vorwiegender bei Sacharja die Beziehung auf Christum ist, desto undurchdringlicher muß sein Dunkelheit für diejenigen seyn, welche sich selbst des Lichtes der Erfüllung berauben, und weil sie sich einen Messias nach ihres Herzens Gelüsten gebildet haben, nothwendig was hier von dem wahren Messias, seiner Niedrigkeit und seinem Tode, seiner Verwerfung durch den größten Theil des Bundesvolkes, und dem deshalb über diesen verhängten Strafgerichte ihren Phantasieen widersprechendes vorkommt, mißverstehen und verdrehen müssen. Die rationalistischen Ausleger theilen diesen subjectiven Grund der Dunkelheit insofern mit den Juden, als auch sie ängstlich streben müssen keine zu genaue Uebereinstimmung der Weissagung mit der Erfüllung, nichts in ihr aufzufinden, was sich, wie der niedrige, von dem Bundesvolke verworfene, sterbende Messias, nicht aus menschlicher Vorahnung erklären läßt. Ein neuer subjectiver Grund ist bei ihnen insofern hinzugekommen, als ihre Ansicht vom Prophetenthum nichts weniger als geneigt machen kann die wirklich stattfindenden Schwierigkeiten durch Anrufung des göttlichen Beistandes und durch angestrengten Fleiß zu überwinden. Wie ganz anders mußten die Bemühungen, und also auch die Resultate eines De Wette seyn, welcher von vornherein ausspricht, der letzte Theil enthalte Weissagungen schwärmerischen Inhaltes, welche aller historischen Er-

klärung spotten, wie die eines Vitringa, welcher sagt (proll. S. 60): nec tamen obscuritas studiosum veri absterret ab investigatione genuini sensus prophetiae, dum certo constat, subesse ei sensum reconditum rerum praestantissimarum, quas quilibet non incuriosus veri scire velit si liceat. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß die Erklärung des Sacharja, wenn gleich wegen des Vorherrschens der Symbol- und Bildersprache die Dunkelheit bei ihm zum Theil größer ist, wie bei den übrigen Propheten, doch auch durch einen doppelten Umstand erleichtert wird. Zuerst gewährt die sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen bei keinem Propheten so entscheidende Resultate, wie bei dem sich an die früheren anlehnenden Sacharja. Und dann hat bei ihm, dem nach dem Exil lebenden, die Weissagung bei weitem nicht einen so großen Kreis von Begebenheiten zu umfassen, wie bei den früheren. Das Helldunkel, welches z. B. im zweiten Theile des Jesaias und bei Jeremias und Ezechiel dadurch entstand, daß die ganze Reihe der Segnungen der Zukunft, namentlich die Befreiung aus dem Exil und die Messianische Zeit, sich ihnen in einer Anschauung darstellte, ist hier, da der Prophet in der Mitte zwischen dem einen und dem andern steht, großentheils geschwunden.

I.

Cap. 1, 1—6.

Die erste Offenbarung, dem Propheten zu Theil geworden im zweiten Jahre der Regierung des Darius Hystaspis im achten Monate. Diese Weissagung, in welcher der Prophet das Volk warnt sich nicht durch Rückfall in die Sünden der Väter gleiche Strafe zuzuziehen, und es ermahnt sich aufrichtig zum Herrn zu

bekehren, kann als eine Art von Einleitung, so wie zu der gesammten Wirksamkeit des Propheten, so auch zu der Sammlung seiner Weissagungen betrachtet werden. Schon zeigten sich unter den Zurückgekehrten neue bedenkliche Merkmale des innern Abfalls von dem Herrn. Der Pr. sollte in seinen späteren Weissagungen eine Reihe von Tröstungen für die Bekümmerten und Verzagten geben. Damit diese nicht von denen, welchen sie nicht gehörten, an sich gerissen und zur Beförderung fleischlicher Sicherheit gemißbraucht würden, mußte als die Bedingung des Heiles wahre Buße an die Spitze gestellt werden. Die Drohung neuer Strafgerichte für diejenigen, welche diese Bedingung nicht erfüllen würden, enthält dem Keime nach schon alles dasjenige, was der Prophet in C. 5 und in C. 11 bestimmter über eine neue dem Lande bevorstehende gänzliche Verheerung und Zerstörung, nachdem die Gottlosigkeit dort wieder überhand genommen, und der gute Hirte verworfen worden, weissagt, nur mit dem Unterschiede, daß die Drohung hier nur bedingungsweise, dort absolut ausgesprochen wird, indem der Herr dem Propheten offenbart, daß die Bedingung der göttlichen Strafgerichte, die Entwickelung des schon in seiner Zeit vorhandenen Keimes der Gottlosigkeit, wirklich erfolgen, und der größte Theil des Volkes die Bedingung des Heiles, die wahre Buße, nicht realisiren werde.

II.

Cap. 1, 7—6, 15.

Die zweite Offenbarung besteht in einer Reihe von Gesichten, die alle einer Nacht angehörig ein vollständiges Bild der zukünftigen Schicksale des Volkes Gottes gewähren.

1. Das Gesicht von dem Reuter unter den Myrten.

In stiller Nacht, in der das Gemüth, von den Banden der Aeußerlichkeit befreit, an Empfänglichkeit für die Anschauung gött-

licher Dinge gewinnt, sieht der Prophet, nicht im Traume, sondern in der Ekstase, einen stolzen Reuter, welcher auf rothem Pferde in dem Myrtengebüsche an einer Wassertiefe hält, umgeben von rothen, braunen und weißen Pferden. Er erkennt in dem Reuter an der Spitze den Engel des Herrn; in seinen Begleitern die ihm dienenden Engel. Er fragt einen Engel, der sich ihm genähert, und der sich ihm als Vermittler kund gibt, nach der Bedeutung des Gesichtes. Durch seine Vermittelung erhält er von dem Engel des Herrn den Aufschluß, die Reuter seyen die Diener des Herrn, welche eben in seinem Auftrage die ganze Erde durchzogen haben. Zu welchem Zwecke, das erfährt er aus dem Berichte, den sie in seiner Gegenwart, und ihm vernehmlich, weil der Vermittler ihm die Ohren geöffnet, dem Engel des Herrn abstatten. Sie haben die ganze Erde ruhig und friedlich gefunden. Durch diesen Bericht, welcher den traurigen Zustand des Volkes des Herrn im Gegensatze gegen den glücklichen der Heidenvölker in einem um so grelleren Lichte erscheinen läßt, wird der Engel des Herrn zu einer Fürbitte für das erstere bei dem höchsten Gotte veranlaßt, in welcher er ihn bittend fragt, ob denn, nachdem die 70 von ihm, nach der Weissagung seines Propheten Jeremias über das Volk bestimmten Jahre des Elendes schon längst vergangen*), noch immer für dasselbe keine Er-

*) Vitringa l. c. p. 17: „Est pulcherrimum Petavii aliorumque observatum, periodum LXX annorum, decretorum punitioni Judaeae gentis ad perfectum implementum prophetiae bis repraesentatam esse. A quarto Jehojachimi usque ad initia Babylonica Cyri, quando dimissi sunt Judaei ex exilio, effluxerunt LXX anni. Rursus totidem anni effluxerunt ab excidio templi et urbis, quod accidit octodecim post annis, usque ad secundum Darii Hystaspis: intersunt enim rursus inter initia Cyri Babylonica et Darii secundum anni octodecim." Wenn es hier heißt: auf welche du zürntest nun schon 70 Jahre, V. 12, vgl. 7, 5, so sind die 70 Jahre des Jeremias, welche schon in dem ersten Jahre des Cyrus zu Ende gegangen, als die Hauptmasse zu betrachten, das Uebrige als Annex. In diese lästige Zugabe fand man sich leichter, so lange der Verlust des

rettung zu hoffen sey. Er erhält von dem Herrn eine tröstliche Antwort. Diese wird von dem Vermittler dem Propheten mitgetheilt, zugleich mit dem Auftrage ihren Inhalt öffentlich bekannt zu machen. Dieser ist folgender. Die Rache des Herrn über die Völker, welche seinen Auftrag zur Bestrafung des Bundesvolkes nicht als solchen, sondern ihrer eignen Begierde dienend, und zugleich mit frevelhafter seine Befehle überschreitender Grausamkeit ausgeführt haben, soll, wenn sie sich auch jetzt in einem Zustande der Ruhe und des Glückes befinden, zu seiner Zeit eintreffen. Ebenso sollen auch die dem Bundesvolke ertheilten Verheißungen, wenn sie gleich zu zögern scheinen, in Erfüllung gehen. Es soll reiche Beweise der fortdauernden göttlichen Erwählung erhalten; der Bau des Tempels soll vollendet werden; Jerusalem sich aus seinen Trümmern erheben.

Zur näheren Einsicht in Bedeutung und Zweck dieses Gesichtes dienen folgende Bemerkungen. Es muß vor allem untersucht werden, als für das Verständniß dieses Gesichtes sowohl, wie der folgenden sehr wichtig, ob der Vermittler mit dem Engel des Herrn identisch, oder von ihm verschieden sey. Das erstere wird von der Mehrzahl der Ausll. (Marck, Ch. B. Michaelis, Rosenm., Maurer), das letztere von Vitringa behauptet, dem wir beitreten. Für die Identität macht man folgende Gründe geltend. 1. V. 9, wo der Prophet den Vermittler durch: „mein Herr“ anredet, müsse diese Anrede nothwendig an den Engel des Herrn gerichtet seyn. Denn eine andere Person sey vorher nicht genannt worden. Allein es ist hiebei übersehen worden, daß in den Weissagungen überhaupt und speciell in den Visionen ihrem dramatischen Character gemäß sehr häufig Per-

---

Tempels, der Gipfelpunct des Unglückes, noch nicht 70 Jahre gedauert hatte. Als aber das zweite Jahr des Darius herangekommen war, wurden die Fragen besorgter, die Bitten dringender.

sonen ohne vorhergehende Benennung redend eingeführt, oder angeredet werden. 2. V. 9 verheiße der Vermittler dem Propheten Aufschluß über die Bedeutung der Vision. Dieser werde dann aber V. 10 durch den Engel des Herrn ertheilt, der also mit dem Vermittler identisch seyn müsse. Allein es heißt V. 9: „ich will dich sehen machen, was diese sind.“ Dieß bezieht sich auf die Oeffnung der geistigen Augen und Ohren des Propheten. Erst nachdem dieses durch den Vermittler geschehen, vermochte der Prophet den Ausspruch des Engels des Herrn und den Bericht der dienenden Engel an ihn zu vernehmen; vgl. C. 4, 1, wonach der Vermittler den Propheten aufweckt, wie einen Mann, welcher vom Schlafe aufgeweckt wird. 3. Nach V. 12 trage der Engel des Herrn dem höchsten Gotte eine Fürbitte für das Bundesvolk vor. Nach V. 13 antworte der Herr dem Vermittler gute, tröstliche Worte. Es sey nun aber nicht denkbar, daß der, welcher die Antwort erhielt, ein anderer sey als der fragende. Man kann hier aber entweder mit Vitringa annehmen, daß der Prophet nur den Umstand ausgelassen hatte, daß die Antwort zunächst an den Engel des Herrn gerichtet war, und erst durch diesen an den Vermittler gelangte, oder, was wahrscheinlicher ist, daß der Herr die Antwort unmittelbar an den Vermittler richtete, weil der Engel des Herrn ja nicht um seinetwillen, sondern nur deshalb gefragt hatte, um durch den Vermittler dem Propheten, und durch diesen dem Volke Trost und Hoffnung zu ertheilen.

Dagegen sprechen folgende Gründe für die Verschiedenheit des Vermittlers von dem Engel des Herrn.

1. Schon die durchgängige Bezeichnung des Vermittlers durch: „der Engel, der mit mir redete,“ dient dazu ihn als eine von dem Engel des Herrn verschiedene Person zu bezeichnen. Dieß würde nicht der Fall seyn, wenn die Bezeichnung nur da stände, wo eine Anrede des Engels an den Propheten vorher-

gegangen. Daß sie sich aber auch außerdem findet, vgl. z. B. V. 9. 13, zeigt, daß sie sich nicht auf eine einzelne Handlung, sondern auf das Amt des Engels bezieht, s. v. a. angelus collocutor, oder interpres. Um die Bezeichnung als Amtsnamen kenntlich zu machen, braucht der Prophet sie, und nur sie allein, ohne die geringste Abänderung, ohne irgend einmal die Construction des Verbi דבר mit ב, daraus erklärlich, daß die Worte in das Gemüth des Hörenden hineingelegt werden, um dort zu verbleiben (Th. 1 S. 223), mit der sonst gewöhnlichen mit עם oder את zu vertauschen.

2. Ganz entscheidend ist C. 2, 5—8. Der Prophet sieht dort eine Gestalt beschäftigt den künftigen Umfang Jerusalems auszumessen. Der Vermittler entfernt sich von dem Propheten, um für ihn Erkundigungen über die Bedeutung dieses Gesichtes einzuziehen. Noch ist er aber nicht an seinem Ziele angelangt, als ein anderer Engel ihm mit dem Befehle entgegen kommt: laufe, sage zu diesem Jünglinge u. s. w. Die Identität des Vermittlers mit dem Engel des Herrn angenommen, würde der letztere von einem niederen Engel in gebieterischem Tone Befehle erhalten, was mit der erhabenen Würde, in der er sonst durchgängig, und namentlich bei Sacharja erscheint, unverträglich ist. Dazu kommt, daß derjenige, welcher Jerusalem ausmißt, aller Wahrscheinlichkeit nach der Engel des Herrn selbst ist. Dieß angenommen, kann derselbe um so weniger mit dem Vermittler identisch seyn, da dieser sich bei dem Propheten befindet, und sich erst nachher von ihm entfernt, um über das Gesicht Erkundigungen einzuziehen.

3. Es ist auffallend, daß dem Vermittler nie, wie dem Engel des Herrn, ein göttliches Werk, oder ein göttlicher Name beigelegt wird, daß seine Thätigkeit sich immer darauf beschränkt, dem Propheten höhere Aufträge zu überbringen, und ihm die Einsicht in die Gesichte zu gewähren, die nie durch ihn,

sondern immer durch den Herrn (vgl. 2, 3. 3, 1) der inneren Anschauung des Propheten vorgeführt werden.

4. Bestätigt wird das bereits gefundene Resultat durch seine Vergleichung mit dem in andern Schriften des A. B. vorliegenden. Exod. 32, 34 wird dem höchsten Offenbarer Gottes, dem Engel des Herrn, ein anderer Engel beigeordnet, als zu ihm in demselben Verhältnisse stehend, wie er zu dem höchsten Gotte. Besonders wichtig ist aber für Sacharja, was Daniel in dieser Beziehung darbietet. Der Engel des Herrn, der große Fürst, welcher sein Volk vertritt, C. 12, 1, vgl. Sach. 1, 12, erscheint dort unter dem symbolischen Namen Michael. Als Vermittler zwischen ihm, dem meist nur in schweigender Majestät gegenwärtigen, nur zuweilen, wie hier, einige Worte redenden, tritt Gabriel auf, dessen Amt es ist dem Daniel die Gesichte auszulegen und ihm Einsicht zu gewähren; vgl. C. 8, 16. 9, 21 (Beitr. 1, S. 165 ff.).

Der Engel des Herrn hält auf einem rothen Pferde in einem Myrtengebüsche. Das letztere ist ein treffendes Bild des Reiches Gottes — nicht eine stolze Ceder auf hohem Berge, sondern eine bescheidene Myrte im Grunde, aber doch lieblich, wie wegen der Lieblichkeit die spätere Esther ursprünglich den Namen Hadassa, Myrte führte. Aehnlich ist die Vergleichung des Reiches Gottes mit den stillen Wassern Siloahs im Gegensatze gegen die brausenden Wasser des Euphrat Jes. C. 8. Während äußerer Glanz die Reiche der Welt umgab, war das Reich Gottes stets gering und unscheinbar und schien besonders damals seinem Untergange nahe zu seyn. Daß der Engel des Herrn in dem Myrtengebüsche hält, deutet hin auf den erhabenen Schutz, dessen sich die in sich ohnmächtige Gemeinde Gottes erfreut. Aehnlich erscheint in Offenb. 1, 13. 2, 1 Christus in der Mitte der sieben Lampen als der Beschützer und Richter der Kirche. Das Myrtengebüsch befindet sich בַּמְּצֻלָה. Dieß kann nur eine

andere Form seyn für מְצֻלָּה. Das letztere bezeichnet die Tiefe, Vulg. in profundo, und kommt speciell immer nur von den Meeres- und Stromestiefen vor. Diese bezeichnet in der Symbolik der Schrift die Weltmacht. מצולה selbst steht von dem Meere der Welt in Ps. 107, 24, ferner bei unserem Propheten in C. 10, 11: Und es werden zu Schanden alle מצולות des Nil und herabgestürzt wird der Stolz Assurs und der Stab Aegyptens wird weichen. Ebenso kommt das verwandte צולה von der Weltmacht vor in Jes. 44, 27. Die richtige Erklärung wurde schon von dem Chald. angedeutet, welcher übersetzt: in Babele. Sie ist zuletzt von Baumgarten erneuert worden (Die Nachtgesichte des Sacharja 1 S. 73), welcher hier eine Hinweisung auf die „abgrundsmäßige Gewalt der Weltreiche" findet. Dem: in oder an der Tiefe hier, entspricht das: die du wohnest bei der Tochter Babel, C. 2, 11. Ob eine Beziehung darauf stattfindet, daß die natürlichen Myrten am Wasser am besten gedeihen (Virgil Georg. 2, 212: litora myrtetis laetissima, 4, 124: amantes litora myrti) lassen wir dahingestellt. Was es bedeute, daß der Engel des Herrn als sitzend auf einem Pferde, und zwar auf einem rothen Pferde erscheint, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten Theodorets: τοῦτον ὁρᾷ ἐποχούμενον μὲν ἵππῳ διὰ τὴν ὀξύτητα τῶν δρωμένων, τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐθνῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γὰρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές. Roth ist die Farbe des Blutes; in rothen Kleidern kommt Jes. 63 der Engel des Herrn von Bozra, nachdem er die Feinde seines Reiches zermalmt hat. Auf einem rothen Pferde erscheint Apoc. 6, 4 Der, dem es gegeben wird zu nehmen den Frieden von der Erde, und daß sie sich einander schlachten, und der ein großes Schwert trägt. Vgl. in Bezug auf Roth als die Farbe des Blutes, zu Apoc. 12, 3. Es wird daher durch die Farbe des Pferdes dasjenige symbolisirt, was der

Engel des Herrn V. 15 von sich aussagt: „ich bin von großem Zorne entbrannt gegen die sicheren und ruhigen Völker.“ Die niederen Engel, welche den Engel des Herrn umgeben, symbolisiren den Gedanken, daß ihm alle Mittel zum Heile seines Volkes und zum Verderben seiner Feinde zu Gebote stehen. Die Farbe ihrer Pferde bezeichnet die den letzteren bevorstehenden mit siegreicher Macht zu vollführenden Strafgerichte, wie auch in Apoc. 6, 2 ff. die Farbe der Pferde das abbildet, was durch die Reuter herbeigeführt werden soll. Die rothe und die braune Farbe gehen beide auf das Blut — das dem שׂרֻקִּים entsprechende Arab. Wort wird de sanguine concreto gebraucht, vgl. Gesen. in dem thes. Weiß ist die Farbe des heiteren Glanzes, die symbolische Abschattung der Herrlichkeit, die in diesem Zusammenhange auf herrliche Siege über die Feinde des Reiches Gottes hinweist. Die Reuter sind so eben von einer Mission zurückgekommen, und statten vor den Ohren des Propheten Bericht über dieselbe ab. Wie der Satan die Erde durchwandelt um zu sehen, wie er den Gerechten beikommen kann, vgl. Hi. C. 1, so durchwandeln sie die Erde im Interesse der Gemeinde des Herrn. Hier gilt es zunächst nicht ein thätiges Eingreifen, sondern nur ein Recognosciren, dessen Resultat die Unterlage bildet für die Bitte um Erbarmen für Jerusalem. Es herrschte im zweiten Jahre des Darius allgemeiner Friede; alle Völker des früheren Chaldäischen Reiches erfreuten sich eines ruhigen ungestörten Glückes. Selbst die Babylonier (daß auf diese sich das: „die ganze Erde sitzet“ — im Gegensatze gegen das Daniederliegen des Volkes Gottes — „und ist ruhig,“ vorzugsweise beziehe, geht hervor aus V. 15*), hatten sich von den Nachtheilen, welche ihnen die Einnahme der Stadt durch Cyrus

---

*) Treffend Jun. u. Trem.: delicias agit Babylonius et quisque adversarius ecclesiae, dum ecclesia tua maximis tempestatibus agitatur.

gebracht hatte, bald wieder erholt; die Stadt war reich und blühend geblieben. Nur allein Judäa, der Sitz des Volkes Gottes, bot einen traurigen Anblick dar; die Hauptstadt lag noch meist in Trümmern; keine schützenden Mauern umgaben sie; dem Tempelbau hatten sich bisher Schwierigkeiten entgegengestellt, an deren Besiegung das entmuthigte Volk auch jetzt noch, nachdem es ihn einige Monate vorher auf die Ermahnung des Haggai wieder begonnen, verzweifelte; die Zahl der Bewohner war nur geringe; der größte Theil des Landes lag noch wüste; vgl. Neh. C. 1. Dieser Umstand der Dinge mußte den Frommen zur großen Versuchung gereichen; den Gottlosen zum Vorwande ihrer Gottlosigkeit dienen; vgl. Mal. 2. 17, wo die letzteren sagen: „wer böses thut, der gefällt dem Herrn, und er hat Lust an solchen, oder wo ist der Gott, der da strafe?" und 3, 15: „darum preisen wir nur die Verächter, denn die Gottlosen nehmen zu, sie versuchen Gott und gehet ihnen alles wohl heraus." Es gehörte ein großes Maaß des Glaubens dazu, um unter solchen Umständen nicht an Gottes Wahrhaftigkeit, oder an seiner Allmacht zweifelhaft zu werden. Seine Verheißungen an das Bundesvolk waren durch die Rückkehr desselben nur dem schwachen Anfange nach erfüllt; seine angekündigten Gerichte über Babylon gingen weiter als auf eine bloße Einnahme der Stadt, und auch dieser Anfang ihres Eintretens wurde dadurch den Blicken wieder entzogen, daß sich die Stadt immer mehr wieder erholte. Den alle theocratische Thätigkeit lähmenden Versuchungen, welche dieser Zustand mit sich führen mußte, zu begegnen ist der Zweck dieser Weissagung. Schon daß der Engel des Herrn als Beschützer seines Volkes erscheint, war für dasselbe eine reiche Quelle des Trostes. Daß er für sein Volk Fürbitte einlegte, zeigte noch deutlicher, daß die Zeit der Erbarmung herannahe. Denn seine Fürbitte kann nicht vergeblich, ihm der Wille Gottes nicht unbekannt seyn. Durch die Antwort, welche der Herr ihm ertheilt,

mußte jeder Rest von Furcht und Zagen beseitigt werden; sie zeigte, daß seine Verheißungen und Drohungen, wenn gleich stufenweise, und zu der in seinem heiligen und weisen Rathe beschlossenen Zeit, doch sicher in Erfüllung gehen. Wir haben jetzt noch einige Worte über die Erfüllung zu bemerken. Der Anfang derselben erfolgte schon in der nächsten Zukunft. Die Empörung der Babylonier unter Darius Hystaspis brachte die Stadt ihrem geweissagten gänzlichen Untergange um ein gutes Theil näher. Davon abgesehen, daß sie als Folge der Einnahme unter Cyrus betrachtet werden kann, schlug sie ihr tiefere Wunden wie diese. Es wurde ein großes Blutbad in der Stadt angerichtet; ihre Mauern wurden zerstört. Der Bau des Tempels wurde im sechsten Jahre des Darius glücklich vollendet. Die Ankunft des Esra, und etwas später die des Nehemia, der die Mauern der Stadt wieder herstellte und ihre Bevölkerung sehr vermehrte, waren für das Volk große Beweise der göttlichen Gnade und Zeichen seiner fortdauernden Erwählung. Allein wir dürfen doch in dieser nächsten Zukunft die Erfüllung nicht in ihrem ganzen Umfange suchen. Die Weissagungen des Sacharja umfassen, wie die der früheren Propheten, den ganzen Complexus des göttlichen Heiles und der göttlichen Gerichte, nur mit Ausscheidung des bereits eingetroffenen Theiles, wie namentlich der Eroberung Babylons und der Rückkehr des Bundesvolkes. Was daher hier in Bezug auf den Zorn des Herrn über Babylon und die übrigen Feinde des Reiches Gottes gesagt wird, hat seinen Endpunct erst in ihrer gänzlichen Vernichtung; was von der erneuerten Gnade Gottes gegen sein Volk, in der Sendung des Messias. Die Anfänge der Erfüllung in der nächsten Zukunft dienten dem Volke zum Unterpfande, daß die vollkommene Erfüllung sicher geschehen werde.

2. Die vier Hörner und die vier Schmiede.
Cap. 2, 1—4.

Auch dieses Gesicht ist tröstlicher Bedeutung. Der Prophet sieht vier Hörner, und erhält von dem Vermittler den Aufschluß, daß sie die Feinde des Reiches Gottes bedeuten. Er sieht dann vier Schmiede, welche die Hörner zerschlagen. Der Sinn ist deutlich. Die Feinde des Volkes Gottes sollen für ihre Frevel bestraft werden; der Herr wird seine schwache Gemeinde gegen jeden Angriff sicher stellen. So weit sind alle Ausll. einig; die Vierzahl der Hörner oder der feindlichen Mächte aber (vgl. über die Hörner als Symbol der Macht zu Ps. 148, 14, Apoc. 5, 6) wird verschieden erklärt. Nach den Einen ist die Vierheit eine gleichzeitige (Hitzig: „die heidnischen Feinde Judas nach allen Seiten der Welt hin"), nach den Anderen ist sie eine successive. Ohne Grund berufen sich die Ersteren darauf, die Präterita זרו in V. 2 und נשא in V. 4 zeigen, daß hier von Reichen die Rede sey, welche Juda (nur von diesem ist die Rede; Israel in V. 2 ist Ehrenname Judas) befeindet haben und noch befeinden. Dabei wird verkannt, daß wir uns hier auf dem Gebiete der inneren Anschauung befinden, die Alles gegenwärtig hat. Entscheidend aber ist gegen diese Erkl., daß eine Vierheit selbstständiger Juda befeindender Mächte in der Zeit Sacharjas nicht vorhanden ist. Da waren alle Völker, mit denen Juda in Berührung stand, dem Persischen Reiche unterworfen. Hitzig meint: „Diese feindlichen Reiche waren zur Zeit Sacharjas durch Cyrus und Cambyses bereits großentheils (?) unterjocht; der Gleichmäßigkeit wegen aber läßt der Verf. nun auch vier Schmiede erscheinen, welche die Hörner abschlagen." Wie kann aber „der Gleichmäßigkeit wegen" der Prophet Unpassendes sagen? Positiv aber für die Annahme der Succession sprechen die Parallelstellen. Eine Hindeutung auf eine successive Vierheit

der Weltmächte findet sich schon bei Joel in C. 1, 4, vgl. Th. 1 S. 370. Bei Daniel in C. 2 u. C. 7 bezeichnen die vier Theile des Colosses und die vier Thiere vier successive Phasen der Weltmacht. Dieß ist um so mehr von Bedeutung, da die Weissagung Daniels für Sacharja der Ring in der prophetischen Kette war, in welchen unmittelbar einzugreifen er den Beruf hatte, und da außer der Vierzahl auf Daniel auch das Symbol der Hörner zurückweist, vgl. Dan. 7, 7. 8. 8, 3—9. Was die nähere Bestimmung der vier Weltreiche betrifft, so kann das erste nur das Babylonische seyn, welches damals, wie die dritte Vision zeigt, noch nicht vollständig gedemüthigt war, obgleich es die tödtliche Wunde von dem Persischen Schmied schon empfangen hatte; das zweite ist das Persische; daß als das dritte von dem Pr. das Griechische erkannt wurde, erhellt aus dem: ich erwecke deine Söhne Zion gegen deine Söhne Javan, C. 9, 13, das vierte bleibt unbenannt. Auch hier tritt uns der Zusammenhang mit Daniel entgegen, wo die bevorstehende Griechische Herrschaft ausdrücklich und ausführlich bezeichnet wird, dagegen aber die vierte Monarchie namenlos bleibt.

Sacharja wurde allerdings durch dieß Gesicht kund gethan, daß der Triumph des Volkes Gottes noch ferne lag. Aber der Endsieg bleibt ihm doch gewiß, und wenn es von einer Weltmacht nach der anderen leiden muß, so überdauert es doch sie alle.

3. Der Engel mit der Meßschnur.
Cap. 2, 5—17.

Der symbolische Apparat ist hier nur gering. Der Pr. sieht, wie schon vor ihm Ezechiel C. 40, 3, eine Gestalt beschäftigt den künftigen Umfang Jerusalems auszumessen, weil der gegenwärtige nicht für das durch die Gnade des Herrn zu erwei-

ternde hinreichen wird. Diese Gestalt ist aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderer als der Engel des Herrn. Daß für diesen, der als der Schutzherr des Bundesvolkes die Erweiterung herbeiführen sollte, das Geschäft ganz passend ist, bedarf keines Erweises. Daß er einen anderen Engel an den Vermittler abschickt und ihm Befehle ertheilt, führt auf eine höhere Würde, als auf die eines niederen Engels. Wir haben dann den Vortheil der genauen Uebereinstimmung mit Dan. C. 12, wo ganz dieselben handelnden Personen auftreten, Michael, der Engel des Herrn, in Begleitung des Gabriel, des Vermittlers, und eines anderen Engels (vgl. Beitr. 1, S. 167 ff.) Der Vermittler, bisher bei dem in einiger Entfernung zuschauenden Propheten verweilend, entfernt sich von ihm, um von dem Engel des Herrn Aufschluß über die Bedeutung seiner Handlung zu erhalten. Kaum aber hat er seinen Weg angetreten, als der Engel des Herrn ihm diesen Aufschluß durch einen anderen Engel sendet, mit dem Befehle ihn Sacharja mitzutheilen. Wenn der letztere in der Rede des Engels als: „dieser Jüngling" bezeichnet wird, so hat man zwar mit Recht daraus auf das damalige jugendliche Alter des Sacharja geschlossen; doch liegt wohl in dieser Bezeichnung zugleich eine Hinweisung auf die menschliche Unerfahrenheit und blöde Kurzsichtigkeit*). Die Ausll. haben nur darin gefehlt, daß sie eine von beiden Beziehungen ausschließlich geltend gemacht haben. Das jugendliche Alter des Propheten (vgl. 1 Sam. 3, 1 ff., Jer. 1, 6. 7) wird deshalb

*) Dieß erkannte schon Hieronymus, welcher bemerkt, „ad comparationem dignitatis angelicae omnem humanam naturam pueritiam vocari, quia non angeli in nos, sed nos in angelos proficimus." Aehnlich Vitringa: „hominem brevis aevi multarum rerum imperitum, coelestium maxime ignarum non tam contemtus, quam differentiae causa appellat נער, et liceat dicere rudem, multa docendum, quo eodem sensu Ezechiel passim בן אדם appellatur."

hervorgehoben, weil die Jugend eine Typus der Beschaffenheit des Menschen im Verhältniß zu Gott und seinen heiligen Engeln ist. Was der andere Engel dem Vermittler für Sacharja mittheilt, ist folgendes. Die Stadt soll sich weit über ihre bisherigen Grenzen hinaus erweitern und durch den Herrn beschützt und verherrlicht werden, V. 8. 9. Mit der Gnade über Jerusalem geht das Gericht über Babel und überhaupt über die gottfeindliche Weltmacht Hand in Hand, V. 10—13. Dieser Gedanke wird ausgesprochen in der Form der Aufforderung an die noch in Babel weilenden Zioniten zu fliehen, eine Aufforderung, die ebenso wenig, wie die ähnliche in Jerem. 51, 6 practische Bedeutung hat. Jerusalem wird die höchste Verherrlichung dadurch zu Theil werden, daß der Herr selbst in ihr seinen Wohnsitz aufschlägt, wovon die Folge die seyn wird, daß viele Völker sich an die durch seine Gegenwart verherrlichte Gemeinde anschließen werden, V. 14—17. Alles ist Ausdeutung des Symboles. Die große Ausdehnung Jerusalems, welche durch das Symbol bezeichnet wird, hat in der Erscheinung des Herrn in der Mitte seines Volkes ihren letzten Grund, in der Bändigung der gesammten dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht, die hier durch die Tochter Babels repräsentirt wird, ihre Bedingung, und daß Jerusalem für ihre Wohner zu enge wird und rechts und links ausbricht, Jes. 49, 19, wird besonders dadurch bewirkt, daß sich „viele Heiden anschließen an den Herrn an diesem Tage," V. 15. — V. 10. 11 setzen diejenigen in ein falsches Verhältniß zum Vorherg., welche den Sinn so bestimmen: Dieß möge alle noch in Babel zurückgebliebenen Judäer bestimmen zur schleunigen Rückkehr in ihr Vaterland, damit sie mit ihren Brüdern an den verheißenen Gütern theilnehmen. Daß die Aufforderung, Babel zu verlassen, nur auf die ihr drohenden Gerichte basirt wird, erhellt aus dem: auf, auf und flie-

het*), V. 10, auf Zion und errette dich, V. 11. — Die ganze Verkündung ist wesentlich Messianisch, und in Ereignissen, wie das Anwachsen der Bevölkerung Jerusalems, besonders von den Tagen des Nehemias an, dem Unglück, das über Babel unter Darius Hystaspis erging, den Siegen der Maccabäer („und sie werden zum Raube denen, welche ihnen dienen," V. 13) ist nur ein schwaches Vorspiel der Erfüllung zu suchen. Der wesentlich Messianische Character erhellt besonders aus dem, was V. 14. 15 von dem Wohnen des Herrn zu Jerusalem und dem darauf folgenden Zudrange der Heidenvölker, als einer glänzenden Erweisung der göttlichen Gnade, welche nach V. 17 alles Fleisch mit staunender Bewunderung aufnehmen soll, — es ist ihm nach der richtigen Bemerkung Baumgartens die große Wahl gestellt entweder sich zu demüthigen vor dem in seinem Reiche kommenden Herrn oder zu verderben; die Zeit, da sich das Fleisch breit machen konnte, ist vorüber — gesagt wird. Daß derjenige, welcher die Kirche durch seine Gegenwart verherrlichen wird, der Engel des Herrn ist, der Theilnehmer seiner Würde und seiner Namen, der nach der Verkündung der Propheten in dem Messias erscheinen soll, erhellt aus V. 15: „und ich wohne dann in deiner Mitte und du erfährst dann, daß der Herr Zebaoth mich zu dir gesandt hat." Hienach ist derjenige, welcher in der Mitte des Bundesvolkes wohnen wird, ebenso wie er früher in der

---

*) Daraus, daß von der Flucht die Rede ist, erhellt, daß in V. 10 zu erklären ist: denn nach den vier Winden des Himmels (und besonders in das Nordland) habe ich euch zerstreut, vgl. Ez. 17, 21. In Bezug auf den Anschluß von V. 12 an V. 10. 11 Michaelis: Jam cur debeant fugere exules Judaeorum dicitur v. 12. 13, scil. ne in perniciem, quam terrae hostili angelus allaturus sit, abripiantur. Daß man das אחר כבוד in 12 erkl. muß: nach Ehre, s. v. a. nachdem ihr zu Ehren gebracht worden, zeigt die Beziehung auf den Schluß von V. 9. Michaelis: non sufficit mihi in Jsraele gloriam meam manifestare, in ipsis insuper gentibus nomen meum illustre faciam.

Wolken- und Feuersäule unter ihm gegenwärtig war, derselbe, der jetzt von dem höchsten Gotte abgesandt durch den Propheten dem Volke diese herrliche Botschaft überbringt, der in V. 14 Jehova genannt, hier von ihm wie der Gesandte von dem Sendenden unterschieden wird. Daß dieser, dem in V. 12 auch das Gericht über die Heiden beigelegt wird, mit dem Messias identisch sey, erhellt aus C. 9, 9, wo die Ankunft des letzteren dem Volke fast mit denselben Worten angekündigt wird, hier: „jubele und freue dich, Tochter Zion, denn siehe, ich komme", dort: „freue dich sehr, Tochter Zion, jubele, Tochter Jerusalem, siehe dein König kommt dir."

Weiteren Aufschluß gibt C. 11, wonach der Engel des Herrn, in dem Messias unter dem Volke erscheinend, bei dem er schon bisher in unsichtbarer Gegenwart zugegen gewesen, und das er vor Gott vertreten hatte, das Hirtenamt über dasselbe übernimmt. Während hier und C. 9 nur die Lichtseite, wird dort, in Uebereinstimmung mit C. 5, zugleich die Schattenseite, der Unglaube des größten Theiles des Volkes an den Erschienenen und seine Verwerfung, hervorgehoben. Die Beziehung der Weissagung auf die Messianischen Zeiten erkannten schon die älteren Jüd. Ausll. bei Hieronymus, so wie Kimchi und Abarbanel.

4. Der Hohepriester Josua vor dem Engel des Herrn. Cap 3.

Die Zehnzahl der Verse wird durch die doppelte fünf getheilt. Das Thema ist: sprich nicht, ich hab's zu arg gemacht. In der ersten Hälfte wird dem Hohenpriester und in ihm dem Volke Gottes die Vergebung der vergangenen Sünden gewährleistet. In der zweiten Hälfte zuerst Gottes Schutz über dem hohenpriesterlichen Amte in der näheren Zukunft, V. 6. 7, dann für die fernere Zukunft die Erscheinung des wahrhaftigen Hohenpriesters, welcher die Sünde des Landes auf einen Tag weg-

nehmen und die ganze Fülle des Heiles über dasselbe ausschütten wird.

V. 1. Und (der Herr) ließ mich schauen Josua, den Hohenpriester, stehend vor dem Engel des Herrn, und den Satan stehend zu seiner Rechten, ihn anzufeinden. Das Fut. mit Vav. conv. verbindet dieses Gesicht eng mit dem vorigen, und stellt uns ein Glied der dem Propheten in ein und derselben Nacht gewordenen Reihe von Anschauungen dar. Das Subject in: „er ließ mich schauen" ist ohne Zweifel, wie schon die Alex. und Hieron. eingesehen haben, der Herr. Dieß ist schon deshalb das natürlichste, weil dessen Erwähnung unmittelbar vorhergegangen, und zwar in einem Satze, an den das Vav conv. anknüpft. Dazu kommt noch die Vergleichung von C. 2, 3: „der Herr ließ mich sehen vier Schmiede." Nach der gewöhnlichen Annahme soll der angelus collocutor das Subject seyn; allein diesem gehört durchgängig nur die Deutung, nicht die Vorführung der Bilder an. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל steht hier, wie V. 8, und C. 6, 11 mit besonderem Nachdruck. Es zeigt an, daß Josua hier nicht nach seiner Person, sondern nach seinem Amte, nicht nach seinem Privat-, sondern nach seinem öffentlichen Charakter in Betracht kommt. Das „stehend vor dem Engel des Herrn" wird von den Ausll. meist falsch aufgefaßt. Sie nehmen es als gerichtlichen Ausdruck; der Engel des Herrn soll als Richter, der Satan als Kläger, Josua als Beklagter erscheinen. Durch diese Auffassung wird der Einsicht in die Bedeutung der ganzen Vision bedeutender Eintrag gethan Nie wird der Ausdruck: vor Jemanden stehen, von dem Erscheinen des Beklagten vor dem Richter gebraucht, immer vielmehr von dem Erscheinen des Dieners vor dem Herrn, um ihm seine Dienste darzubieten und seine Befehle zu erwarten. Vgl. z. B. Gen. 41, 46: „Joseph war dreißig Jahre alt, da er vor Pharao stand." 1. Sam. 16, 21: „und es kam David zu Saul und stand vor ihm und er liebte

ihn sehr, und er wurde sein Waffenträger." 1. Kön. 1, 28. 10, 8. Deut. 1, 38. Besonders häufig aber wird die Redensart von dem Dienste des Herrn gebraucht; so von den Engeln, V. 4, vgl. Jes. 6, 2, von den Propheten 1. Kön. 17, 1: „es sprach Elias, so wahr der Herr lebt, vor welchem ich stehe", Jerem. 18, 20; von dem ganzen Volke 2 Chron. 20, 13; vorzugsweise aber von den Priestern, für deren Dienst er gewöhnlich wurde; vgl. Deut. 10, 8: „zu dieser Zeit sonderte der Herr aus den Stamm Levi — zu stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen, und zu segnen in seinem Namen." 2. Chron. 29, 11: „Meine Söhne, seyd jetzt nicht träge; denn euch hat der Herr erwählt, vor ihm zu stehen, ihm zu dienen und ihm Weihrauch darzubringen." Ps. 135, 2: „die Diener des Herrn, die da stehen in dem Hause des Herrn." Jud. 20, 28: „Pinchas stand vor dem Herrn zu jener Zeit." Deut. 17, 12. Demnach sieht der Prophet auch hier den Hohenpriester Josua als solchen beschäftigt, dem Engel des Herrn, der V. 2 unter dem allein Gott zukommenden Namen Jehova erscheint, der sich V. 4 ein ausschließlich göttliches Werk, die Sündenvergebung, beilegt, zu dienen, seine Gnade für sich und das Volk anzuflehen, und ihm Gebet und Fürbitte darzubringen. Theodoret: τὰς ὑπὲρ τοῦ λάου πρεσβείας προσφέρων τῷ θεῷ. Daß diese Erklärung die richtige sey, wird bestätigt durch V. 4, wo עמד לפני ebenfalls von dem Dienste des Herrn vorkommt. — Auch das folgende: und der Satan stand zu (eigentlich über) seiner Rechten, wird gewöhnlich falsch aufgefaßt. Man bezieht dieß, von der schon als falsch erwiesenen Voraussetzung ausgehend, daß hier ein gerichtlicher Act geschildert werde, auf die angebliche, aber durch nichts bestätigte Sitte des hebräischen Alterthums, wonach der Beklagte dem Ankläger zur Rechten gestanden haben soll. Die Rechte wird vielmehr genannt, weil sie, mit der gehandelt wird, der passendste Platz für den, der Einen erfolgreich hindern und unterstützen

will, Ps. 109, 6: „Bestelle über ihn einen Bösen und der Feind stehe zu seiner Rechten" — auf diese Psalmenst. bezieht sich der Pr. wörtlich; der Feind dieses Ps., in dem das Wort שטן gehäufter vorkommt, wie sonst irgendwo, ist der würdige Repräsentant, das Ebenbild des Feindes schlechthin — V. 31, wo der Herr zur Rechten des Dürftigen steht, Ps. 121, 6: „der Herr ist dein Schatten zu deiner rechten Hand", Ps. 142, 5: „Schaue zur Rechten und siehe, da will mich Niemand kennen. Hiob 30, 12: „zur Rechten erhebt sich die Brut; sie schlagen mir ein Bein unter, bahnen sich gegen mich ihre Unglückspfade." — לְשִׂטְנוֹ erklärt Tarnov treffend: ut sic nominis sui mensuram ab adversando Satanas dictus impleret. Rückert: der Feind stand zu seiner Rechten ihn anzufeinden. — Die Scene ist demnach folgende: der Hohepriester ist in dem Heiligthum, dessen Bau begonnen hatte, beschäftigt, die Gnade des Engels des Herrn anzuflehen; dieser läßt sich herab zur Bezeugung seines Wohlgefallens, in Begleitung einer Schaar von Engeln (vgl. V. 7) im Tempel zu erscheinen. Mit neidischem Blicke sieht der Satan, dieser geschworne Feind der Gemeinde Gottes, die Wiederherstellung des Gnadenverhältnisses zwischen ihr und dem Herrn. Er macht sich daher auf, dasselbe durch seine Anklagen wiederum zu stören. — Keiner Widerlegung bedarf die in der Hauptsache durch Ewald erneuerte Annahme einiger älteren Ausll. (Kimchi, Drusius), daß durch den Satan hier bildlich Sanballat und seine Genossen bezeichnet werden, welche den Tempelbau zu hindern suchten. Sie wird schon allein durch die Vergleichung des Prologes zu Hiob zurückgewiesen, welchen der sich immer an Früheres anlehnende Sacharja sicher vor Augen gehabt hat (vgl. auch dort C. 1, 10 mit Sach. 6, 5). Diese Vergleichung ist auch insofern wichtig, als sie uns lehrt, was hier zur Einkleidung und was zur Sache gehört. So wie dort, so ist auch hier, und Apocal. 12, 10, wo der Satan genannt wird ὁ κατήγωρ τῶν

ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός, der dogmatische Gehalt nur der, daß der Satan Alles aufbietet, um dem einzelnen Gläubigen und der ganzen Gemeinde Gottes Gnade zu entziehen. Daß er zu dem Ende im Himmel, oder im Tempel zu Jerusalem als Ankläger vor Gott erscheint, gehört nur zur dichterischen, oder prophetisch-symbolischen Darstellung, deren Wesen es erfodert, daß sie geistige Verhältnisse veräußerlicht der Anschauung vorführt. — Es fragt sich nur noch, welches Mittel der Satan benutzte, um eine Scheidewand zwischen dem Hohenpriester und dem Engel des Herrn aufzubauen. Falsch ist die Voraussetzung der Jüdischen Ausll. und mehrerer neueren, die Anklage, welche der Satan gegen den Hohenpriester erhoben, sey eine unbegründete, er ganz unschuldig gewesen. Dagegen sprechen V. 3—5, wonach der Herr dem Hohenpriester seine Sünde vergibt, und ihm statt seiner unreinen Kleider reine Kleider, das Symbol der aus Gnaden ertheilten Gerechtigkeit anziehen läßt. Das Richtige ist Folgendes. Der Hohepriester erscheint hier, wie schon gezeigt, als in seinem Amte fungirend. Alsdann aber vertrat er gewissermaßen die Stelle des ganzen Volkes (Cyrillus: *ὁ δέ γε ἱερεὺς νοηθείη ἂν ἀντὶ παντὸς τοῦ λαοῦ*). Dieß erhellt unter andern aus Richt. 20, 27. 28, wo der Hohepriester Pinchas zum Herrn spricht: „soll ich noch ferner zum Kriege ausziehen gegen die Söhne Benjamins, meinen Bruder, oder soll ich's lassen? und der Herr sprach: ziehet aus, denn morgen will ich ihn geben in deine Hand." So wie nach Levit. 4, 3 die Sünden des Hohenpriesters dem Volke zugerechnet wurden, „wenn der gesalbte Priester sündigt zur Verschuldung des Volkes" לאשמת העם, so trat umgekehrt der Hohepriester vor den Herrn, belastet mit den Sünden des ganzen Volkes, dessen Stellvertreter er war.*) Dieser stell-

*) Abenesra zu Lev. 4, 13: והנה הכהן הגדול שקול כנגד כל ישראל „ecce pontifex max aequiparatur universo Israeli." Vgl.

vertretende Charakter des Hohenpriesters erhellt hier noch besonders daraus, daß die Gründe, wodurch der Herr V. 2. den Angriff des Satans zurückweist, sich nicht auf sein Privatverhältniß, sondern auf das Verhältniß des ganzen Volkes zum Herrn beziehen. Auch an dem jährlichen großen Versöhnungstage hatte es der Hohepriester mit dem Satan zu thun. Da stand er ihm aber ebenfalls nicht als Individuum, sondern als Repräsentant des Volkes gegenüber. Des letzteren gesühnte Sünden wurden dem Satan in die Wüste gesandt. Natürlich ist der Hohepriester als Individuum nicht als sündlos zu denken. Mußte er doch an dem großen Versöhnungstage erst sich und sein Haus versöhnen, ehe er das Sündopfer für das Volk darbrachte, Levit. 16, 11. Hebr. 5, 3. Der Hohepriester steht vielmehr mit der eignen und der zugerechneten Sünde belastet vor dem Volke, als ein solcher, der wie Jesaias unreiner Lippen ist und unter einem Volke unreiner Lippen wohnt, der, wie Daniel in außerordentlicher priesterlicher Function thut, C. 9, 20, seine und seines Volkes Sünde bekennen muß. Darin grade liegt die Schwierigkeit, daß der Hohepriester nicht stellvertretend die Sünde des Volkes tragen kann, weil er selbst in sie verwickelt ist. Es handelt sich hier übrigens nicht um die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, um das peccatum quotidianum, wegen dessen sich die Heiligen stets zu demüthigen haben. Es handelt sich hier, gradeso wie in Dan. C. 9, um die Sündengräuel, welche das Gericht des Babylonischen Exils herbeigeführt hatten und dessen Folgen noch immer schwer auf dem Volke lasteten. Das Volk nach der Rückkehr aus dem Exil, eingedenk der schweren Sünden seiner Väter, sich seiner eignen Sündhaftigkeit bewußt, in dem Sichtbaren nur schwache Anfänge der göttlichen Gnade sehend, fing an, an derselben zu verzweifeln; es glaubte, daß Gott das in die Ge-

andere Beweise bei Herwerden, de sacerdote magn. Hebr. Gröningen 1822. S. 9.

meinschaft dieser Sünden hineingezogene Hohepriesterthum, das er zum Mittleramt zwischen ihm und dem Volke eingesetzt, nunmehr verworfen habe. Diese Verzweifelung an der göttlichen Gnade mußte ebenso schlimme Folgen haben, wie die falsche Sicherheit, unter denen die von vielen Auslegern einseitig hervorgehobene Nachlässigkeit in der Betreibung des Tempelbaus nur eine einzelne, verhältnißmäßig geringe war. Die Erfahrung zeigt, daß mit dem Verzweifeln an der Sündenvergebung alle Gottesfurcht zusammenfällt, wie schon der Psalmist den engen Zusammenhang beider durch die Worte ausdrückt: „bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte", Ps. 130, 4. Der Prophet läßt nun den Herrn in herrlicher Erscheinung nicht etwa das Volk durch den falschen Trost der eignen Gerechtigkeit in seinen Sünden einschläfern, sondern ihm die Versicherung ertheilen, daß Er ungeachtet der Größe seiner Sünden doch aus freier Gnade nach wie vor das Amt des Hohenpriesters bestehen lassen, und seine Vermittelung annehmen werde, bis dereinst die Zeit komme, wo der wahre Hohepriester, der, welchen Josua nur vorbildete, erscheinen, und eine vollkommne immerwährende Versöhnung stiften werde.

V. 2. Und der Herr sprach zu dem Satan: es schelte dich der Herr, du Satan, es schelte dich der Herr, der Jerusalem erwählt. Ist dieser nicht ein Brand aus dem Feuer gerettet? Der Pelagianismus, wie er sich auch bei neueren Ausll. unseres Abschnittes kund gibt, nam. bei Ewald, tritt recht craß hervor in Jarchi's Umschreibung: „Klage diesen Gerechten nicht an, er ist wegen seiner Würdigkeit und Reinheit aus der Feuersbrunst gerettet worden." Nicht auf Josua's und des Volkes Würdigkeit, sondern allein auf seine Erwählung, auf sein Erbarmen, welches sich in der Zurückführung des Volkes aus dem Exil geäußert habe, und das er nun nicht verläugnen könne, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, gründet der Herr

seine Zurückweisung von Satans Anklage.*) גער, schelten, erhält, von Gott gebraucht, der alle Dinge durch sein Wort thut, den Nebenbegriff der thätlichen Unterdrückung und Zurückweisung; vgl. z. B. Ps. 106, 9. Mal. 3, 11. Die Wiederholung geschieht, um zum zweiten Male den Grund anzuknüpfen: der Herr schelte dich und zwar schelte er dich deshalb u. s. w. vgl. 6, 13. Die Erwählung steht der zeitlichen Verwerfung während des Babylonischen Exils entgegen, vgl. 1, 17. Sie hatte auch während desselben fortbestanden, war aber an ihrer Aeußerung gehindert worden. Mit der Zurückführung aus dem Exil hatte dieselbe wieder begonnen (vgl. Röm. 11, 1 ff.), und keine Machination des Satan sollte sie ferner hindern. Der Ausdruck: „ein Brand aus dem Feuer gerettet", ist entnommen aus Amos 4, 11: „ihr seyd wie ein Brand gerettet aus dem Feuer", zur Bezeichnung großen Unglückes, welches jedoch durch die Gnade des Herrn nicht zu gänzlicher Vernichtung ausgeschlagen ist. In dem: es sprach der Herr: es schelte dich der Herr, liegt zugleich eine Unterscheidung des Herrn und seines Engels, und eine Gleichstellung des letzteren mit ihm in Bezug auf göttliche Würde und Ehre.

V. 3. Und Josua hatte unreine Kleider an und stand vor dem Engel. Nach mehreren Ausll. (Eichhorn, Ewald u. A.) sollen die unreinen Kleider den Zustand der An-

*) Calvin: „Hic praedicat deus gratiam suam, qua usus fuerat erga sacerdotem, ut statuant fideles fore Josuam superiorem suis hostibus, quia deus opus suum non deseret; semper enim primis ultima respondent, quantum ad gratiam dei: neque fatigatur in ipso cursu beneficientiae." Noch besser Cyrillus: *ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ λέγοι, τυχὸν πεπλημμέληκεν ὁμολογουμένως ὁ Ἰσραὴλ, καὶ ταῖς σαῖς φιλοψογίαις ἐπισχημένος ὁρᾶται, πλὴν ἐκτέτικε δίκας οὐ μετρίως, ἀνέτλη τὰς συμφορὰς, ἐξεσπάσθη μόλις, ὡς ἐκ πυρὸς δαλὸς ἡμίφλεκτος· οὕτω γὰρ τὰ ἐξ αἰχμαλωσίας ἀπεικονίσατο βλάβη, ἄρτι καὶ μόλις τῆς ἀνηκέστου ταλαιπωρίας διέδρα τὴν φλόγα, παῦσαι δὴ οὖν ἐγκαλῶν τοῖς ἠλεημένοις· θεὸς γὰρ ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων.*

geklagten bezeichnen, die bei den Römern also vor Gericht erschienen und den Namen sordidati führten. Allein unter Israel findet sich von solcher Sitte keine Spur; es beruht diese Auslegung auf der unrichtigen Annahme, daß durch das Stehen vor dem Herrn auf einen gerichtlichen Akt hingedeutet werde; sie ist unvereinbar mit V. 4, wonach durch das Ausziehen der unreinen Kleider die Ertheilung der Sündenvergebung bezeichnet wird. Hieraus geht hervor, daß diejenige Auslegung die allein richtige ist, wonach durch die schmutzigen Kleider, nach dem häufigen Sprachgebrauche der Schrift (vgl. z. B. Jes. 64, 5: „wir alle sind wie der Unreine, und wie ein beflecktes Kleid sind alle unsere Gerechtigkeiten." Jes. 4, 4. Prov. 30, 12. Apoc. 3, 4. 7, 14), die Sünden bezeichnet werden, mit Beziehung auf die Verordnung, wonach der Hohepriester nur in reinen Kleidern vor dem Herrn erscheinen durfte. Der Hohepriester, beschäftigt dem Herrn zu dienen, trat vor ihn nicht in der vom Gesetze verlangten Reinheit, sondern beladen mit seinen und des Volkes Sünden. Hierin glaubte der Satan die sicherste Handhabe für seinen Angriff zu finden, aber er täuschte sich. Der Herr, der sein Volk geläutert hatte doch nicht als Silber (Jes. 48, 10), der damit zufrieden war, daß der Schmelzofen des Elendes nur die gröbsten Schlacken der Sünde weggenommen, und in dem Volke die ersten Anfänge wahrer Buße, einen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hervorgerufen hatte, der nicht durch Härte erstickt, sondern durch freundliches Entgegenkommen genährt werden mußte, ertheilte ihm aus Gnaden, was es nicht besaß; er gewährte dem Hohenpriester und in ihm dem Volke die Gabe der Rechtfertigung, vgl. Ps. 130, 7. 8.

V. 4. **Und er antwortete und sprach zu denen, die vor ihm standen: nehmet hinweg von ihm die unreinen Kleider; und er sprach zu ihm: siehe ich nehme hinweg von dir deine Missethat und man wird dir Feierkleider**

anthun. So wie durch die schmutzigen Kleider die Sünde, so wird durch das auf Geheiß der Herrn geschehene Anziehen reiner und glänzender Kleider die Ertheilung der Sündenvergebung und Rechtfertigung bezeichnet. Verwerflich ist die Erklärung von Marck, wonach durch die symbolische Handlung und durch die Erklärung derselben in der Anrede an Josua nicht die Rechtfertigung, sondern die Heiligung bezeichnet werden soll. Nur von der ersteren steht die Redensart: die Sünde vorüber gehen lassen, vgl. z. B. 2. Sam. 12, 13. Für die Sündenvergebung spricht auch V. 10 („ich tilge die Sünde dieses Landes an Einem Tage"), wo der dem Hohenpriester und durch ihn dem Volke zu gewährenden vorbildlichen Rechtfertigung die wahre und vollkommne durch den Messias zu gewährende entgegengesetzt wird. ענה steht häufig, wo eine stumme Anrede, Frage oder Bitte vorhergegangen, und wird dann von den Ausll., die dieß übersehen, fälschlich in der Bed.: die Rede anfangen, genommen.*) Hier ist die Bedeutung: die Rede anheben, um so weniger passend, da eine stillschweigende Anrede und Bitte Josua's durch das unmittelbar vorhergehende: „er stand vor dem Herrn", deutlich angedeutet wird. So oft der Hohepriester vor dem Herrn erschien, lag in seinem Erscheinen die Bitte um Sündenvergebung eingeschlossen. — Die, welche vor dem Herrn, oder vor seinem Engel, dem Fürsten des Heeres des Herrn, Jos. 5, 14, stehen, sind seine obern Diener, die Engel, vgl. Jes. C. 6. Diese sollen seinen niedern Diener mit den Zeichen der Sündenvergebung schmücken, die Er allein ertheilen kann. Der Infin. הלבש bezeichnet die

---

*) Das Richtige sah schon Vitringa, zu Sach. 1, 11: „Ad animum vocari velim, in omni casu, in quo vox ענה vel ἀποκρίνεσθαι usurpatur in exordio orationis vel narrationis absque antecedente interrogatione, semper interrogationem tacitam supponi, perinde ac in libr. sacr., ubi incipiunt a copula et, licet nihil aliud praecesserit, semper supponitur aliquid antecedens, cum quo historia vel oratio tacita cogitatione connectitur."

reine Handlung. Auf diese kam es hier allein an; die Bestimmung der handelnden Personen gehörte in die vorhergehende Anrede an diese. In der Anrede an Josua wird sie um so mehr ausgelassen, da sie nicht zum Wesen, sondern zur Einkleidung gehörte, da seine Aufmerksamkeit einzig und allein auf den Urheber der Sündenvergebung gerichtet werden sollte, nicht auf die Werkzeuge, deren er sich zu ihrer Symbolisirung bediente.

V. 5. **Und ich sprach: sie mögen ihm doch auch eine reine Hauptbinde aufsetzen, und da setzten sie ihm eine reine Hauptbinde auf und zogen ihm Kleider an, und der Engel des Herrn stand da.** Der Prophet, bisher nur stummer Zuschauer und Referent, tritt hier, kühn gemacht durch die Liebe zu seinem Volke, plötzlich als mithandelnde Person auf. Der Pr. will den Gedanken ausdrücken, daß der Herr dem Hohenpriester, und in ihm dem Volke, gänzliche Reinheit vor ihm ertheile. Diesen symbolisirt er nun also. Der Herr gibt blos den Befehl, Josua reine Kleider anzuziehen. Noch ehe derselbe ausgeführt wird, bittet der Prophet, daß doch auch der unreine Bestandtheil in der Kleidung des Hohenpriesters, von welchem in dem Befehle nicht die Rede gewesen, mit entfernt werden möge. Seine Bitte wird erhört, und Josua wird nun von Kopf bis zu Fuße (daher geht das Aufsetzen der Hauptbinde voran) neu gekleidet. Das: „und der Engel des Herrn stand" erklärt Michaelis treffend: ritum tanquam herus imperans, probans et praesentia sua ornans". *) Daß der Engel des Herrn bei

*) Mit Recht bemerkt Baumgarten: „der Prophet hätte die Ausführung des Befehles ruhig abwarten können und ohne Zweifel wäre unter den Feierkleidern, welche von Josua angethan werden sollten, auch der reine Kopfbund nicht vergessen worden." Deshalb aber war seine Bitte nicht überflüssig. Das bittende Verlangen der Kirche ist überall die Bedingung der Gewährung der Gnaden. — Nach Baumg. soll der Kopfbund hier als Unterlage für das goldne Stirnblech in Betracht kommen, auf welchem sich die Inschrift befand: heilig dem Herrn. Aber das mußte näher angedeutet seyn.

der ganzen Handlung zugegen bleibt, nicht etwa mit dem Befehle zufrieden, die Ausführung allein seinen Dienern überläßt, ist ein Beweis der Werthschätzung seines Volkes und seiner zärtlichen Sorgfalt für dasselbe.*)

V. 6. Und der Engel des Herrn bezeugte Josua und sprach. V. 7. Also spricht der Herr: wenn du in meinen Wegen wandeln und meiner wahrnehmen wirst, so sollst du mein Haus richten und meine Vorhöfe hüten und ich gebe dir leitende unter diesen, die dastehen. Der Entsündigung des Hohenpriesters, und in ihm des Volkes, folgt hier die Bestätigung in seinem Amte, ebenfalls eine Verheißung für das Volk einschließend, da ja der Hohepriester der Mittler zwischen Gott und dem Volke war, und da das Volk nicht verworfen werden konnte, so lange der Hohepriester als solcher Gott angenehm blieb. Das Gegentheil von dem, was hier verheißen wird, hatte in den Zeiten des Babyl. Exils stattgefunden, vgl. Jes. 43, 27. 28: „dein erster Vater (der Hohepriester, wie dieß aus dem Parallelismus und aus V. 28 hervorgeht) hat gesündigt und deine Mittler haben gegen mich gefrevelt. Darum entheilige ich die Fürsten des Heiligthums und gebe zum Banne Jakob.“ In Bezug auf die Redensart: Jemandes Hut hüten, s. v. a. seiner wahrnehmen, vgl. zu Mal. 3, 14. — Daß das Haus Gottes hier der Tempel ist, zeigt die Zusammenstellung mit den Vorhöfen. Hoherpriester und Tempel erscheinen schon im Mosaischen Gesetze als innig verbunden. Es kann somit nicht direct an das Volk gedacht werden. Der Tempel

---

In diesem Zusammenhange kann das Kopftuch nur als Kleidungsstück in Betracht kommen, und zwar als das am meisten in die Augen fallende.

*) Gestanden hatte der Engel des Herrn von Anfang an. Daß er früher gesessen und dann aufgestanden, davon findet sich keine Spur. Nur daß er stehen blieb, nicht fortging, die Ausführung des Befehles seinen Dienern überlassend, wird hervorgehoben.

aber erscheint im A. T. als der geistliche Wohnsitz von ganz Israel, vgl. zu Ez. 40 ff., und daß er hier nach dieser Seite in Betracht kommt, darauf führt das richten. Das Hüten der Vorhöfe des Herrn, die dem Hohenpriester obliegende Sorge für die Fernhaltung jedes abgöttischen und gottlosen Wesens, zunächst von dem äußeren Tempel, vgl. 2 Chron. 19, 11. 23, 18. Jerem. 29, 26, dann von der Gemeinde Gottes, die in ihm ihren Mittelpunct hatte. Hier erscheint dieß nicht als Pflicht, sondern als Lohn, insofern die Thätigkeit für das Reich Gottes die höchste Ehre und Gnade ist, welche Gott dem sündigen Sterblichen gewähren kann. In den Worten: „ich gebe dir leitende unter diesen, die da stehen," verheißt der Herr seinem niedern Diener den Beistand seiner höhern, wie er denselben so eben noch erhalten hatte, V. 4. מהלכים ist Chaldaisirende Form des Part. in Hiph. statt der gewöhnlichen מוליכים. Das Hiph. in der Bedeutung leiten z. B. Jes. 42, 16: „ich leite die Blinden auf dem Wege, den sie nicht wissen."*)

V. 8. Höre doch Josua, Hoherpriester, du und deine Gefährten, die vor dir sitzen; denn sie sind Leute des Wunders; denn siehe! ich bringe meinen Knecht Zemach**). Wir stellen hier zuerst eine Untersuchung über

---

*) Der Gedanke, den mehrere Ausll. hier dem widerstrebenden Texte aufdringen, mit Aenderung der Punctation oder Fingirung einer Form מַהֲלָךְ, Gang, ein Wort, dessen Bedeutung auch nur mit Zwang hieher gezogen werden kann, die Aufnahme des irdischen Dieners Gottes in dem Chor der himmlischen, ist ein dem A. T. fremdartiger. Dagegen nach der gesicherten Erklärung erscheinen die Engel in ihrem gewöhnlichen Character als πνεύματα λειτουργικά. Mit Recht erinnert Baumgarten an das Hinauf- und Hinabsteigen der heiligen Boten zwischen Himmel und Erde, welches Jakob einst zu Bethel (Haus Gottes) geschaut.

**) Den Zusammenhang mit dem Vorigen gibt treffend Kimchi so an: dicit, quamvis adducam nunc vobis hanc salutem, adhuc adducam vobis salutem majorem, quam hanc, tempore, quo adducam servum meum Zemach.

מופת an. Es wird gewöhnlich angenommen, die Grundbedeutung dieses Wortes sey die der Erweisung, daß aber die Grundbedeutung vielmehr die der staunenden Verwunderung ist, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Hierauf führt schon das Arab. افت, אֲפֵת, zuerst jede Verwunderung erregende Sache, dann speciell ein Unglück, welches durch seine Größe Verwunderung und Staunen erregt, vgl. Jes. 52, 14, (Schultens zu Hiob S. 413); beide Bedeutungen lassen sich nicht ableiten, falls man die Grundbedeutung Erweisung annimmt*). 2. Schon allein der Hebräische Sprachgebrauch erfordert die Grundbedeutung des verwunderuden Erstaunens. Denn nur aus ihr lassen sich alle Bedeutungen des Wortes ableiten, namentlich die Ps. 71, 7. Die häufige Zusammenstellung des מוֹפֵת mit אוֹת, weit entfernt zu erweisen, daß beide Wörter ganz gleichbedeutend sind, thut vielmehr das Gegentheil dar; sie zeigt, daß beide, Bezeichnungen derselben Sache aus verschiedenem Gesichtspuncte seyn müssen, und hier ist, wie dieß auch die Vergleichung anderer Sprachen bewährt (τέρας und σημεῖον — prodigium und signum), kaum eine andere Beziehung möglich, als die doppelte, theils auf die subjective Empfindung, theils auf die objective Bedeutung einer Sache. Indem der eine Referent diese, der andere jene Beziehung hervorhob, konnte es geschehen, daß das zu Gunsten des Hiskias geschehene Wunder in den Büchern der Könige אות in der Chronik מופת genannt wird, woraus man

---

*) Unrichtig ist die Behauptung von Gesenius (thes. s. v. אפת) das ت in افت sey nicht radical. Er gründet dieselbe auf die Combination des أفْتٌ mit أَفَةٌ calamitas, pernicies noxa, von der Wurzel أَيِفَ. Allein beide Wörter haben nichts miteinander gemein. افت bedeutet nicht an und für sich Unglück, ebenso wenig wie מוֹפֵת Ps. 71, 7. Denn dieß als Grundbedeutung angenommen, wie könnte daraus wohl die Bedeutung des Wunders fließen?

fälschlich geschlossen hat, daß beide Wörter ganz gleichbedeutend seyn müßten. — Speciell aber wird מופת von einer Sache oder einer Person gebraucht, welche dadurch staunende Aufmerksamkeit auf sich zieht, daß sie eine zukünftige abbildet und vorbedeutet. Diese specielle Bed. findet sich außer der unsrigen an vier Stellen. Jes. 8, 18 nennt seine Söhne, wegen der heilverkündenden Namen, welche der Herr ihnen gegeben und sie dadurch zu Typen der bevorstehenden Errettung eingesetzt hat, Zeichen und Wunder (אוֹתוֹת und מוֹפְתִים) in Israel. Nach Jes. 20, 3 geht der Prophet, als Typus des Aegyptischen Volkes drei Jahre nackt zum Zeichen und zum Wunder über Aegypten. Ez. 12, 6 sagt der Herr zu dem Propheten, nachdem er ihm den Auftrag gegeben, durch seine Handlungen die zukünftigen Schicksale Israels abzubilden, „denn zu einem Wunder habe ich dich gesetzt für das Haus Israel," vgl. V. 11: „sage, ich bin euer Wunder; wie ich gethan habe, so soll euch gethan werden; in die Gefangenschaft sollen sie gehen." Ez. 24 stirbt dem Propheten seine Frau; er darf auf den Befehl des Herrn nicht über sie wehklagen; dadurch wird die Aufmerksamkeit des Volkes auf das höchste erregt; es ahnet, daß das Betragen des Propheten einen tieferen Grund habe. Sie erhalten vom Herrn den Bescheid: „Ezechiel soll euch zum Wunder seyn; wie alles, was er gethan hat, werdet ihr thun" (V. 24; vgl. V. 27). An allen diesen Stellen entspricht מופת dem τύπος τῶν μελλόντων, nur mit dem Unterschiede, daß das letztere nur die objective Bedeutung der Sache, ohne Rücksicht auf die dadurch hervorgerufene subjective Empfindung hervorhebt*). — Gehen wir jetzt zur Erläuterung des Einzelnen über. Unter den Gefährten des Josua, welche mit ihm zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden, sind

*) Dieß sah schon Coccejus: viri portenti sunt illi, in quibus mirum aliquid, vel insolitum fit, quo excitentur homines ad cogitandum de promissionibus meis.

seine Collegen, die Priester niederen Ranges zu verstehen. Dieß erhellt 1. aus dem Zwecke der ganzen Weissagung. Es ist in derselben durchgängig von Josua nicht als Privatperson, sondern als Hoherpriester die Rede. Er erscheint als mit den Functionen seines Amtes beschäftigt; er wird selbst in unserem Verse nachdrücklich als Hoherpriester angeredet. Wenn daher hier von Gefährten desselben die Rede ist, so können dieß nicht solche seyn, die mit ihm in irgend einer andern Beziehung verbunden waren, sondern nur seine Collegen im priesterlichen Amte. 2. Darauf führt auch der Zusatz, „die vor dir sitzen." Dieser bezeichnet nicht etwa das Verhältniß des Lehrers zu seinen Schülern, sondern vielmehr das des Vorsitzenden in einem Collegium zu seinen Beisitzern, und überhaupt des Vorgesetzten zu seinen Untergebenen; vgl. Ez. 8, 1, Num. 3, 4, 1 Sam. 3, 1. ישב ist gewöhnlich zur Bezeichnung der Sitzungen öffentlicher Beamteten, vgl. z. B. Exod. 18, 13, Ps. 122, 5. Solche Sitzungen der Priester unter dem Vorsitze des Hohenpriesters wurden nicht selten veranstaltet, vgl. Lightfoot zu Matth. 26, 3, Lund S. 517. Der von diesen Sitzungen entnommene Ausdruck wurde dann im Allgemeinen auf das Verhältniß des Hohenpriesters zu den Priestern als seinen Untergebenen übergetragen. So wie hier die Priester als Gefährten des Hohenpriesters, so werden sie Esr. 3, 2 als seine Brüder bezeichnet: „es erhob sich Josua und seine Brüder, die Priester, und Serubabel und seine Brüder." — Das vielfach falsch aufgefaßte כי gibt den Grund an, weshalb Josua und seine Gefährten zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden. Sie müssen die Verheißung des Messias mit besonderer Aufmerksamkeit anhören, weil sie als seine Vorbilder zu ihm in einem näheren Verhältniß stehen, weil ihr Stand durch ihn, indem er die Idee desselben vollkommen realisirt, verherrlicht werden wird. Viele Schwierigkeit hat den Auslegern das מפת gemacht, insofern dasselbe sich ausschließlich auf die

Gefährten des Josua zu beziehen scheint, während er selbst doch als das Haupt den Messias am vollkommensten vorbildete. Diese Schwierigkeit fällt weg durch die Bemerkung, daß der Prophet von der zweiten Person plötzlich zur dritten übergeht, s. v. a.: „Josua und seine Gefährten sollen hören; denn sie sind“ u. s. w. Dieß erhellt aus V. 9, wo von Josua in der dritten Person die Rede ist. Beispiele eines ähnlichen Ueberganges sind häufig, z. B. Zeph. 2, 12: „auch ihr Kuschäer, Todte meines Schwerdtes sind sie“ (הם). Ez. 28, 22, Jerem. 7, 4. — Das zweite כי zeigt den Grund an, weshalb Josua und seine Collegen אַנְשֵׁי מוֹפֵת sind. Dieser liegt in der Erscheinung des Gegenbildes. Denn ist dieß nicht real, so fällt ja auch das Vorbild weg. Dieß Gegenbild, der Messias, wird durch eine doppelte Benennung bezeichnet. Zuerst: mein Knecht, wie Jes. 42, 1. 49, 3. 5. 50, 10. 52, 13. 53, 11. Ez. 34, 23. 24. Daß der Pr. unter diesen St. besonders Jes. 52 u. 53 im Auge hat, erhellt daraus, daß in V. 9 als das eigenthümliche Werk des Messias die Tilgung der Missethat erscheint. Dann צמח, Sproß. Diese letztere Benennung enthält die Bezeichnung der anfänglichen Niedrigkeit des Messias, nach der er nicht einem stolzen Baume, sondern einem Sprößling ähnlich seyn wird, der erst nach und nach zum Baume emporwächst. Dieß erhellt aus der Vergleichung der schon Th. 2 S. 16 zusammengestellen Parallelstellen. Unter diesen hat Sacharja nach seinem sonstigen Verhältniß zu diesen Propheten zu urtheilen, wahrscheinlich besonders die des Jeremias (23, 5; 33, 15) und Ezechiel vor Augen gehabt. Es ist unnöthig mit mehreren Ausll. anzunehmen, daß Sproß hier stehe f. Sproß Davids. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr die anfängliche Niedrigkeit des Messias überhaupt, nicht, wie Jes. 11, 1, speciell seinen Ursprung aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, der freilich eine nothwendige Folge der ersteren

ist*). — Es bleibt uns jetzt nur noch die Frage zu beantworten übrig, in welchem Sinne hier die Priester Vorbilder des Messias

---

*) Unrichtig ist die Behauptung Quenstedts: „germen est nomen originis et filiationis — semper respectum habet ad id, cujus est germen." Auch Jes. 53, 2 wird ja der Messias ohne Rücksicht auf seine Abstammung zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit als ein zarter Schößling, יונק im Gegensatze gegen einen stolzen Baum bezeichnet. Calvin: comparat Christum surculo, quia de nihilo, ut ita dicam, oriri visus est, propterea quod principium ejus contemptibile fuit. Quid enim obtinuit excellentiae Christus in mundo, quum natus est, quomodo auspicatus est regnum suum? et quomodo initiatus est suo sacerdotio?" — Die LXX geben צמח durch ἀνατολή wieder, was sie aber nicht, wie mehrere Ausll. fälschlich angenommen, in der Bed. „aufgehendes Licht," sondern wie schon Hieronymus zu 6, 12 richtig gesehen, in der Bed. Sproß gebraucht haben. In dieser Bed. kommt ἀνατολή bei ihnen vor Ez. 16, 7 (ἀνατολὴ τοῦ ἀγροῦ), 17, 10; das Verbum צמח wird von ihnen abwechselnd durch ἀνατέλλειν, ἐξανατέλλειν, und durch φύειν, ἀναφύειν und βλαστάνειν wiedergegeben; Jer. 33, 15 übersetzen sie צמח durch βλαστός, wie Symm. ebendas. und 23, 5 durch βλάστημα. (Vgl. Marck exercitt. misc. p. 160 sqq.) Daß durch den Knecht des Herrn Zemach der Messias bezeichnet werde, war unter den älteren Juden die herrschende Annahme. Der Chaldäer umschreibt הא אנא מיתי ית עבדי משיחא דיתגלי: „siehe ich bringe meinen Knecht, den Messias, der offenbar werden wird." In Echa Rabbati wird Zemach unter den Namen des Messias angeführt. Auch in der Christlichen Kirche war diese Ansicht von jeher die herrschende. Einige Kirchenväter jedoch (Theodoret z. d. St. und wahrscheinlich, so viel aus seinen dunkeln Ausdrücken abgenommen werden kann, Eusebius demonstr. l. 4 c. 17) fanden hier Serubabel, verleitet durch den Mißverstand der Worte: „er wird den Tempel des Herrn bauen" in der Parallelst. C. 6, 13. Aus einem andern Grunde, der Sucht die Beziehungen auf den Messias soviel als möglich zu beseitigen, fand dieselbe Annahme Beifall bei einigen späteren Jüdischen Ausll. und bei Grotius. Noch stärker, als was gewöhnlich ihr mit Recht entgegengehalten wird, — daß צמח constante Bezeichnung des Messias sey und als solche namentlich bei dem Vorbilde des Sacharja, Jeremias vorkomme; daß hier eine zukünftige Person verheißen werde, während Serubabel schon längst in der neuen Colonie wirksam war — spricht dagegen, daß durch sie der ganze Zweck der Weissagung vernichtet wird. Wie kommt Serubabel in eine Weissagung, die sich durchgängig nur mit dem Priesterthum beschäftigt? Wie kann seine Erscheinung speciell ihnen als für sie besonders ehrenvoll und erfreulich angekündigt, wie kann sie dem niederen ihnen früher ertheilten Gute, der göttlichen Bestätigung ihres Amtes, als das höhere entgegengestellt werden? In welcher Beziehung wären wohl die Priester Vorbilder des

genannt werden. Unmöglich kann dasjenige, was die Priester zum Vorbilde des Messias machte, etwas anderes seyn, als was das Characteristische ihres Amtes bildete. Denn daß auf das Amt, nicht aber auf die Person des Josua gesehen werde, geht schon daraus hervor, daß ihm seine Collegen beigesellt werden. Das Characteristische in dem priesterlichen Amte bestand aber in der Vermittelung zwischen Gott und dem Volke, und diese äußerte sich nach der Beschaffenheit des letztern, vornehmlich in der Erwerbung der Sündenvergebung durch Opfer und durch Fürbitte. Der Messias kann daher nur insofern als Gegenbild des Priesterthums dargestellt werden, als er die von jenem nur unvollkommen gewährte Vermittelung und Entsündigung vollkommen gewähren sollte. Dieß wird noch durch folgende Gründe bestätigt. 1. Wir sahen schon, daß in dem Vorhergehenden das wegen der Vergebung seiner Sünden bekümmerte Volk durch die Versicherung getröstet wird, daß der Herr ihrer ungeachtet das Priesterthum nicht verwerfen werde. Wenn nun bisher das Priesterthum durchgängig nur in Bezug auf die Entsündigung des Volkes in Betracht kam, wenn Josua als mit der Erwerbung derselben beschäftigt erscheint, wie läßt es sich denn anders denken, als daß der hier verheißene gegenbildliche Hohepriester nur in Bezug auf die durch ihn zu bewirkende vollkommene Entsündigung dem vorbildlichen gegenübergestellt wird? 2. Der Herr verheißt V. 9 ausdrücklich, daß er durch seinen Knecht die Sünden des ganzen Landes tilgen werde. 3. Die Sündenvergebung ist ein durchgängiges characteristisches Merkmal der Messianischen Zeit Apgsch. 10, 43. Sacharja C. 13, 1 hebt als die Hauptwohlthat, welche denen, die auf den Durchstochenen sehen werden, zu Theil wird, die hervor,

---

Serubabel? In welchem Sinne könnte diesem die Tilgung der Sünde des Landes an einem Tage (vgl. V. 9) beigelegt werden?

daß sie einen geöffneten Brunnen haben werden für alle Unreinigkeiten und Sünden. Am meisten Licht aber fällt auf unsere Stelle durch Jes. 53, wo der Messias zugleich als das wahre Opfer und als der wahre Hohepriester dargestellt wird. Als letzterer besprengt er viele Völker (52, 15); er bringt ein Schuldopfer dar (53, 10); er vertritt die Sünder (V. 12). Der Unterschied zwischen dieser Stelle und der unsrigen ist nur der, daß hier nicht wie dort das Mittel angegeben wird, wodurch der wahre Hohepriester die Entsündigung bewirken soll. Als Hoherpriester erscheint übrigens der Messias auch schon in Ps. 110.

V. 9. Denn siehe, der Stein, den ich vor Josua gelegt habe, auf diesem einigen Stein sind sieben Augen; siehe, ich will ihn aushauen, spricht der Herr Zebaoth, und tilgen die Missethat dieses Landes an einem Tage. כִּי zeigt, daß dieser Vers eine Begründung des letztvorhergehenden Satzes: „denn ich bringe meinen Knecht Zemach," seyn muß, eben so wie das erste כִּי in V. 8 den Grund des: „höre," das zweite den Grund des: „sie sind Vorbilder" angibt. Die Erscheinung des Messias hatte in dem Sichtbaren Alles gegen sich; der ärmliche Zustand der neuen Colonie schien alle Aussicht auf die Erfüllung so glänzender Verheißungen zu benehmen, vgl. C. 4, 10. Der Herr, der Allmächtige (Jehova Zebaoth), lenkt daher durch die Verweisung auf seine liebende Sorge für das Beste seines Reiches, als auf den Grund dieser Segnungen, den Blick von dem Sichtbaren ab. — Die Augen sind Symbol der über der Schöpfung und in derselben waltenden Kräfte Gottes. In Ezech. 1, 18 sind die Felgen der mit den Cherubs verbundenen Räder voll von Augen, nach C. 10, 12 ihr ganzes Fleisch und ihre Rücken und ihre Hände und ihre Flügel. Nach Apoc. 4, 8 sind die vier Thiere die Repräsentanten der lebendigen Schöpfung, welche ganz durchgeistet ist, ringsum und inwendig voll Augen. Nach Apoc. 5, 6 hat das

Lamm sieben Augen, welche sind die sieben Geister Gottes, die gesandt werden auf die ganze Erde. Hier in C. 4, 10 erscheinen die Geisteswirkungen des Herrn (vgl. das: durch meinen Geist, in C. 4, 6) unter dem Bilde der sieben Augen des Herrn, welche durchlaufen die ganze Erde. Es ist ziemlich gleichgültig, ob die sieben Augen, die Fülle der schöpferischen Kräfte Gottes, die ganze Energie seiner Vorsehung, als auf dem Steine sich befindend zu denken sind, worauf die Grundstellen Ezechiels und die Parallelst. der Apocalypse führen, oder als auf ihn gerichtet, nach C. 4, 10, wo die sieben Augen des Herrn als solche bezeichnet werden, welche auf den Perpendikel in Serubabels Hand sehen, und zwar so, daß diese sieben Augen als solche angeführt werden, deren in dem Vorigen schon erwähnt worden. — Es fragt sich ferner, was durch den Stein bezeichnet werde, auf den die sieben Augen gerichtet sind. Die älteren Ausleger meinen fast einstimmig, der Messias. Allein dagegen spricht das: „den ich vor Josua gelegt habe," wodurch der Stein als etwas schon vorhandenes, in Zukunft nur auszuschmückendes erscheint, so wie auch das: „ich will ihn aushauen." Andere denken an den Grundstein des Tempels; allein man sieht nicht ein, wie dieser gravirt werden sollte. Das Richtige ist vielmehr, daß der unbehauene Stein, welcher durch den Herrn polirt und gravirt werden soll, Bild des Volkes und Reiches Gottes ist, bezeichnend seine gegenwärtige Niedrigkeit und seine durch den Herrn herbeizuführende Verherrlichung. Der Stein wird dann ganz passend bezeichnet als liegend vor Josua, weil diesem, wie V. 7 gesagt worden, zu jener Zeit die höchste Aufsicht über die Gemeinde des Herrn oblag. Vgl. über den Stein als Bezeichnung des Reiches und Volkes Gottes zu Jes. 28, 16 Th. 2 S. 178, dann zu Ps. 118, 22. Den Gegensatz gegen den unscheinbaren Stein hier, auf dem aber sieben Augen sind, bildet der große Berg in C. 4, 7 als Bezeichnung der Weltmacht. Mit den

Edelsteinen auf den Schultern und auf der Brust des Hohenpriesters hat der Stein hier nichts zu thun. Er kommt vielmehr als der werdende Berg in Betracht, nach Dan. 2, 35, vgl. Jerem. 51, 63. 64, wo ebenfalls der Stein den Berg repräsentirt. Die Polirung und Gravirung des rohen Steines (vgl. Exod. 28, 9. 11. 21, Mich.: faciam ut lapis ille quam ornatissimus evadat) besteht vorzugsweise in der Sendung des Messias, ohne jedoch die früheren Gnadenerweisungen Gottes auszuschließen. Durch ihn sollte ja nach Haggais gleichzeitiger Weissagung, C. 2, 7—10 der zweite Tempel mit Ehre erfüllt, und herrlicher werden, als der erste. פִּתֵּחַ פִּתּוּחִים, Oeffnungen öffnen, graviren. מוּשׁ sonst intransitiv recedere, hier transitiv. Dieses Land, das Judäische, was hier allein genannt wird, obgleich die durch den Messias zu bewirkende Entsündigung sich weiter auch über die ganze Heidenwelt erstrecken sollte, weil des Propheten Absicht in unserer ganzen Weissagung nur darauf gerichtet ist, die bekümmerten Gemüther seines Volkes zu trösten. In dem: „an einem Tage," wo der Tag als die kürzeste Zeitfrist steht, liegt, daß die durch den Messias zu bewirkende Entsündigung nicht wie die durch das vorbildliche Priesterthum bewirkte, eine stets zu wiederholende, sondern eine in einer Handlung zu vollendende seyn werde.

V. 10. An diesem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren, werdet ihr einer den andern laden unter den Weinstock und unter den Feigenbaum. Die Worte enthalten ein Bild der Ruhe, des Friedens und des Glückes, wie sie eine Folge der durch den Messias erworbenen Sündenvergebung seyn werden. Die Grundst. ist Micha 4, 4.

5. Der Leuchter mit den beiden Oelbäumen.

Cap. 4.

Zwischen dieser Vision und der vorigen hat man sich eine Pause zu denken. Der Vermittler hatte sich eine Weile von dem Propheten entfernt, und dieser war aus der Ekstase in den Zustand des gewöhnlichen Bewußtseyns zurückgetreten. Die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Unfähigkeit lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen (vgl. Luc. 9, 32, wonach Petrus und seine Gefährten sich bei der Verklärung Christi des Schlafes nicht erwehren konnten), hatte sich bei ihm geltend gemacht. „Und der Engel, der mit mir redete — heißt es V. 1 — kehrte zurück und weckte mich wie einen Mann, der vom Schlafe erweckt wird." Hier haben wir die tiefste Bezeichnung des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen im Verhältnisse zu dem gewöhnlichen. Beide verhalten sich zu einander, wie Schlaf und Wachen. Der gewöhnliche Zustand, in welchem der Mensch, den sinnlichen Eindrücken hingegeben, das geistige Auge nicht zur Anschauung des göttlichen erheben kann, ist ein Zustand geistigen Schlafes; die Ekstase, bei der die Sinne und das ganze niedere Leben ruhen, und nun die Bilder der göttlichen Dinge sich in der Seele wie in einem reinen und ungetrübten Spiegel darstellen, ein geistiges Wachen. Diesen allein richtigen Sinn hat unter allen Auslegern wohl nur Cyrill erkannt, welcher bemerkt: „unser Zustand ist gegen den der Engel wie ein Schlaf zu achten." Die übrigen, wie Theodoret, Hieronymus, Vitringa, sind durch ihre falschen vorgefaßten Meinungen über den Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen irregeleitet worden. Sie meinen, der Prophet sey in das Anschauen der Vision, C. 3, so vertieft gewesen, daß es der Ermahnung des Vermittlers zur Aufmerksamkeit auf das neue sich darbietende Schauspiel bedurft habe. Allein diese An-

nahme ist schon deshalb unstatthaft, weil sie das: „und der Engel kehrte zurück" außer Acht läßt, und keine Bedeutung für das Weggehen des Engels anzugeben weiß.

Das neue Gesicht, welches sich dem Propheten nun darbietet ist folgendes*). Er sieht einen Leuchter von purem Golde, und über demselben einen Oelbehälter, aus welchem das Oel in die sieben Lampen des Leuchters, in jede durch sieben Röhren hinabfließt. Zu beiden Seiten des Leuchters und über denselben hervorragend stehen zwei Oelbäume. Den Sinn dieses Emblems giebt der Vermittler, nachdem er den Propheten durch die Frage: „weißt du nicht, was dieß bedeutet?" zugleich an seine menschliche Schwäche erinnert, und auf die tiefe Bedeutung des Geschauten aufmerksam gemacht hat, V. 6 u. 7, also an: „dieß (dieses Gesicht, insofern dasselbe eine Realweissagung war) ist das Wort des Herrn an Serubabel: nicht durch Kraft und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth. Wer bist du, du großer Berg vor Serubabel? Zur Ebene! Und er hat ausgebracht den Grundstein unter dem Gejauchze (der Engel Luc. 2, 13): „Gnade, Gnade ihm!" (Da der Grund zum Tempel längst gelegt war, so darf הוציא nicht als prophetisches, es muß vielmehr als gewöhnliches Präter. genommen werden: er hat herausgebracht bei der Gründung des Tempels, wie dieß der Erfolg zeigen wird.) Die Bedeutung des Gesichtes ist demnach die: die Angelegenheiten der Kirche

*) Die Siebenzahl tritt in dem Inhalte so hervor (sieben Lampen, siebenmal sieben Röhren, sieben Augen), daß wir von vornherein erwarten, sie werde auch für die Form maaßgebend seyn, um so mehr, da das Ganze 14 V. darbietet. Diese zerfallen in eine doppelte 7, beide male getheilt durch 3 u. 4. In der ersten Sieben die Vision, V. 1—3, und ihre summarische Deutung, V. 4—7. In der zweiten eine weitere Ausführung des Grundgedankens in der Deutung, V. 8—10, und eine Ergänzung des Berichtes über die Vision durch einen Umstand, der früher übergangen war, um nicht die Aufmerksamkeit von dem Hauptgedanken abzulenken, V. 11—14.

werden nicht gefördert durch menschliche Kraft, sondern allein durch den Geist Gottes, welcher sie beseelt, beschützt, erhält. Der nächste Zweck, zu dessen Erreichung diese allgemeine, für die Kirche Gottes in allen Zeiten gültige Wahrheit grade hier symbolisirt wurde, war der, dem muthlosen Volke und seinem Haupte Trost, und somit Kraft zur muthigen Betreibung des Tempelbaues zu ertheilen. Denn was machte es wohl aus, wenn ganze Berge von Schwierigkeiten sich diesem Werke entgegenstellten, ja wenn der Riesenberg der Weltmacht sich vor ihm aufthürmte*), wenn es nicht auf menschliche Kraft ankam, die freilich nicht vorhanden war, sondern der Herr die ganze Sache auf sich nahm? Bei dieser Auslegung tritt Allgemeines und Besonderes in sein richtiges Verhältniß zu einander. Die nächste Erfüllung, bei der Serubabel Repräsentant des Davidischen Stammes ist, der Tempel des Reiches Gottes, das Persische Reich der Weltmacht überhaupt, war nur Vorspiel der wahrhaftigen. Wahrhaft zur Ebne wurde der große Berg erst durch die Erscheinung Christi. Sehen wir jetzt, wie das Symbol und seine Deutung sich zu einander verhalten. Das Oel ist in der Schrift ein Symbol der allerbestimmtesten Ausprägung, vgl. zu Dan. 9, 24. Es bezeichnet stets den Geist, sofern er der Kirche einwohnt, wobei zu bemerken, daß der Geist hier nicht sowohl nach seinen sittlichen, als nach seinen physischen Wirkungen in Betracht kommt. Hier gilt vollkommen, was in Bezug auf die 7 Geister in Apoc. 1, 4

---

*) Der Berg ist zu gewöhnlich Symbol der Reiche, als daß hier bei dem großen Berge nur im Allgemeinen an die Schwierigkeiten gedacht werden dürfte, vgl. m. Comm. zu Ps. 68, 17. 76, 5, Apoc. 8, 18. Dieß Symbol kommt noch bei den unmittelbaren Vorgängern Sacharjas, Jeremias (C. 51, 25. 63 u. 64) u. Daniel vor, bei dem in C. 2, 35 der Stein, der das Bild schlug, zum großen Berge wird, der die Erde füllt. Zu dem großen Berge dort steht der große Berg hier in deutlicher Beziehung. Wird der Stein dort zum großen Berge, so wird der große Berg hier zur Ebene.

bemerkt wurde: „Die sieben Geister bilden hier ein mächtiges Bollwerk gegen die Verzweiflung, eine geschlossene Phalanx, an der sich alle Angriffe der Weltmacht gegen die Kirche brechen müssen. Die sieben Geister dringen im Dienste der Kirche rettend und helfend und vernichtend und zerstörend bis in die äußersten Winkel der Erde." Ist nun das Oel der Geist, sofern er der Kirche einwohnt, so kann der Oelbaum nur der Geist in seiner Transscendenz seyn. Ist das Oel bestimmt, so auch der Leuchter. Als Träger des Geistes Gottes kann er nur die Gemeinde, das Bundesvolk, die Kirche bezeichnen. In Apoc. 1, 20 heißt es ausdrücklich: die sieben Leuchter sind sieben Gemeinden," vgl. über die Bed. des Leuchters zu d. St. und Beitr. 3 S. 654 ff. Daß der Leuchter ganz von dem edelsten Metall, von Gold ist, bedeutet die Herrlichkeit der Kirche Gottes. Die Menge der Röhren, sieben für jede der sieben Lampen, deutet hin auf die Mannigfaltigkeit der Wege, auf welchen die Gnade und Kraft Gottes seiner Gemeinde zufließt, und auf die Reichlichkeit derselben*).

Man hat mehrfach angenommen, daß der Pr. in der Darstellung des Symbols einen Umstand, den, daß sich an den beiden Oelbäumen zwei Zweige voller Oliven befanden, welche in

---

*) Ganz verwirrend ist die Annahme Hitzigs u. A. die sieben Lampen seyen identisch mit den sieben Augen des Herrn in V. 10. Es heißt dort: „denn wer verachtet den Tag der geringen Dinge, da sich doch freuen und sehen (s. v. a. mit Freude sehen) den Gewichtstein in der Hand Serubabels diese sieben, die Augen des Herrn: sie durchziehen die ganze Erde." Diese sieben, die schon aus der mit der unsrigen eng zusammenhängenden (vgl. V. 14) vorigen Vision C. 3, 9 bekannten. Um aber jede Zweideutigkeit, jede Vermengung mit den 7 Lampen in V. 2 zu vermeiden, werden die Augen des Herrn noch ausdrücklich genannt. Die Augen sind Symbol der Geisteswirkungen des Herrn, der über der Schöpfung und in derselben waltenden Kräfte Gottes. Diese durchziehen die ganze Erde, um auf allen Seiten der Gefahr für das Reich Gottes entgegenzuarbeiten, von allen Seiten die Hülfe herbeizuholen.

zwei Pressen liegend (so ist wohl צַנְתְּרוֹת in V. 12 zu erklären, wie dieß unter andern schon aus dem בְּיַד hervorgeht, was unmöglich, wie viele Ausll. thun, durch: „nahe bei“ erklärt werden kann*), das Oel dem Leuchter zuführten, aus Nachlässigkeit ausgelassen habe, und ihn erst V. 11 ff. nachhole. Allein diese Auslassung ist vielmehr mit Absicht geschehen. Die Erwähnung dieses speciellen Umstandes würde den Totaleindruck des Symbols gestört, und die Einsicht in seine Hauptbedeutung gehindert haben. Der Prophet lenkt daher erst dann die Aufmerksamkeit auf diesen speciellen Umstand, nachdem er die Deutung des Symbols im Ganzen empfangen und wiedergegeben hatte. Er fragt zuerst V. 11 „was sind diese beiden Oelbäume?“ Diese Frage kann sich nicht auf die Bedeutung der Oelbäume überhaupt beziehen — denn der Prophet hatte bereits den Aufschluß erhalten, daß sie den Geist Gottes symbolisiren. Sie kann vielmehr nur die Zweizahl der Oelbäume betreffen. Doch noch ehe der Prophet die Antwort des Engels erhält, gelangt er zu der Einsicht, daß die Zweizahl der Oelbäume nicht an und für sich bedeutsam, daß sie vielmehr nur um der bedeutsamen Zweizahl der Zweige willen gewählt worden sey. Er fragt daher, ohne die Antwort abzuwarten V. 12, sich selbst verbessernd, von Neuem: „was bedeuten die beiden Aehren**) der Oelbäume, welche in den beiden goldenen Pressen sind?“ und

*) Hält man daran fest, daß צנתרות Röhren, Kanäle bedeute, so müssen diese Canäle jedenfalls verschieden seyn von den מוצקות in V. 2, wie schon die Verschiedenheit der Benennung dieß zeigt, dann die abweichende Zahl, endlich das ביד. In V. 2 handelt es sich um die Röhren, die aus dem Kasten das Oel den Lampen zuführen, hier dagegen können nur die Canäle gemeint seyn, welche das Oel in den Kasten leiten. Denkt man sich diese als oben geöffnet, so ist das ביד wohl zu erklären. Die beiden Oelzweige liegen in den Canälen.

**) Kimchi: comparat ramos olearum cum spicis, quod sicut hae granis, sic illi olivis pleni essent.

daß er nur auf diese Frage, nicht auf die erstere, von dem Vermittler Antwort erhält, bestätigt, daß die Zweizahl der Oelbäume nicht an und für sich bedeutsam ist. Die Antwort lautet: „es sind die beiden Oelkinder*), welche stehen vor dem Herrn der ganzen Erde." עמד mit על, eigentlich über jemanden stehen, hat hier die Bedeutung des Dienens; neben dem sitzenden Herrn stehen die Diener; vgl. Jes. 6, 1. 2, „der Herr saß auf einem hohen Throne. — Seraphim standen über ihm," ihm zur Seite, so daß sie über den Sitzenden hervorragten. Es fragt sich nun, wer die beiden Oelkinder, die Diener des Herrn κατ᾽ ἐξοχὴν seyen. Mehrere Ausll. denken an Serubabel und Josua. Für diese nun spricht allerdings ein sehr gewichtiger Grund. Wir können in Bezug auf die zwei Oelkinder unmöglich auf das Rathen angewiesen seyn, dem z. B. diejenigen sich überlassen, die an Haggai (den gar nicht genannten) und an Sacharja denken. Wir müssen die nähere Bestimmung aus dem Contexte entnehmen. Da erscheint nun in C. 3 Josua der Hohepriester als „stehend vor dem Herrn," und in unserem Cap. selbst tritt ihm Serubabel als sein Mitgenosse zur Seite (V. 14 schlägt die Brücke zwischen C. 3 u. 4). Beide erscheinen gradeso wie die beiden Oelkinder hier als die Personen, welche das Ganze des Bundesvolkes repräsentiren, als die Vermittler der Gnade Gottes für dasselbe. Daß aber dennoch diese beiden als Individuen betrachtet, nicht gemeint seyn können, daß sie mehr nur nach ihrem idealen Character, als Typen und Reprä-

*) יצהר, ein Nom. gebildet aus der 3 Fut. von צהר, es glänzt, das Glänzende, ist rhetorisch poetischer Name des Oeles. Für sein Verhältniß zu dem gewöhnlichen Namen שמן ist es characteristisch, daß יצהר in den vier ersten Büchern des Pent. nur einmal vorkommt, während שמן dort äußerst häufig ist, dagegen aber im Deuter. יצהר sich häufiger findet wie שמן, im Einklange mit dem durchgängigen erregteren Character der Darstellung.

sentanten, in Betracht kommen, geht daraus hervor, daß die Versehung des Leuchters mit Oel, die Mittheilung der göttlichen Gnade an die Kirche, nicht an das Daseyn zweier sterblicher und hinfälliger Menschen geknüpft werden kann. Mit Recht haben daher andere angenommen, daß durch die beiden Oelkinder die (zunächst durch Josua und Serubabel vertretenen) beiden ganzen Stände bezeichnet werden, welche in der Oeconomie des A. T. vorzugsweise zu Werkzeugen der göttlichen Gnade dienten, der priesterliche und der königliche, oder überhaupt der der bürgerlichen Obern. Diese waren die einzigen, welche Oelkinder genannt werden konnten, zur Bezeichnung der ihnen von Gott ertheilten Amtsgnade, welche durch die Salbung symbolisirt wurde, die einzigen Stände, die wirklich in ihren Anfängen gesalbt worden waren. Vgl. in Bezug auf den Hohenpriester die wichtige Parallelst. Levit. 21, 12. Daß die Salbung bei den bürgerlichen Obern nach dem Exil nicht mehr statt fand, thut nichts zur Sache. Sie waren in ihren Amtsvorgängern gesalbt, und die durch das Symbol ausgedrückte Sache, die Amtsgnade, blieb ihnen. Diese ihnen und den Hohenpriestern zuzusichern, und durch diese Zusicherung das Volk, das sich von Gott verlassen glaubte, zu trösten und zu erfreuen, ist grade der Zweck der gegenwärtigen symbolischen Darstellung. Die geistliche und die bürgerliche Obrigkeit soll, wie früher, so auch ferner das Medium seyn, durch welches der Herr seine Gnadengaben seiner Gemeinde mittheilt. Ihre höchste und vollkommenste Erfüllung fand diese Verheißung bei der Erscheinung Christi, der nach C. 6 beide Aemter, das königliche und das hohepriesterliche in seiner Person vereinigen sollte, den der Prophet C. 3 speciell als Hoherpriester, C. 9 als König schildert, und durch den das Oel der göttlichen Gnade sich unendlich reicher, wie durch alle früheren Diener Gottes, in den Leuchter der Kirche ergoß.

6. Die fliegende Rolle.

Cap. 5, 1—4.

Dieß Gesicht, so wie das folgende, sind traurigen Inhaltes. Sie, so wie C. 11, zeigen, daß es dem Propheten nicht etwa darum zu thun war, auf jede Weise den Tempelbau zu befördern, sondern daß vielmehr sein Hauptzweck der war, das Volk zu Buße und Glauben zu führen, wo dann der Eifer für das begonnene äußere Werk nothwendig von selbst folgen mußte. — Angeregt durch Ezech. 2, 10, sieht der Prophet hier eine fliegende Rolle, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit. Dieser Umfang stimmt ganz überein mit dem der Halle des Tempels 1 Kön. 6, 3. Dieß kann kaum zufällig seyn. Die Halle, der äußerste Theil des eigentlichen Tempels, war der Ort, von wo aus Gott als mit seinem Volke verkehrend gedacht wurde, ebenso wie Salomo nach 1 Kön. 7, 7 in der Halle seines Pallastes das Volk richtete. Vor der Halle, in dem Vorhofe der Priester, stand daher der Brandopferaltar; bei großem Landesunglück traten die Priester flehend noch näher an die Halle heran, um gleichsam des zürnenden Vaters Füße zu umklammern, Joel 2, 17. Indem nun der Prophet der fliegenden Rolle, dem Symbol des göttlichen Gerichtes über das Bundesvolk, den Umfang der Halle gibt, deutet er, wie es scheint, an, daß dieses Gericht eine Folge der Theokratie sey. Vielleicht aber ist auf das eigenthümliche Wesen der Halle keine Rücksicht genommen, und es kommt nur das in Betracht, daß überhaupt die Dimension von einem Theile des Tempels entlehnt ist. — Die Rolle ist von beiden Seiten (מִזֶּה וּמִזֶּה) beschrieben, gradeso, wie nach Exod. 32, 15, woher selbst der Ausdruck entlehnt ist, die Gesetzestafeln, und ebenso auch die Rolle Ez. 2, 9. 10. Auf der einen Seite stehen die Flüche gegen die, welche den Namen des Herrn zum Meineide mißbrauchen, auf der andern die Flüche gegen die Diebe. (נִקָּה

reinigen steht hier in dem Sinne des rein Wegschaffens, vgl. Jes. 3, 26.) Die einen stehen als individualisirendes Beispiel derjenigen, welche die Gebote der ersten, die andern, derjenigen, welche die Gebote der zweiten Tafel verletzen, so daß die eine Seite der Rolle die göttliche Straffentenz gegen die Uebertreter des Gebotes: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen" enthält, die andere gegen die Uebertreter des Gebotes: „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst."*) — Dieser Fluch soll ausgehen über das ganze Land; er soll die Frevler nicht blos vorübergehend und oberflächlich berühren, sondern sie für immer und gänzlich verzehren mit allem, was sie sind und haben. In dem: „er verzehrt ihr Haus und sein Holz und seine Steine," Anspielung auf 1 Kön. 18, 38. — Wir haben hier also eine Ankündigung eines neuen schweren über Judäa, nachdem die schon zur Zeit des Propheten im Keime vorhandene Gottlosigkeit Wurzeln geschlagen und Zweige getrieben, zu verhängenden göttlichen Strafgerichtes. Wie diese Gottlosigkeit das Volk zur Verwerfung des guten Hirten verleiten und es also des letzten Mittels seiner Errettung berauben wird, wird in C. 11 weiter ausgeführt.

7. Das Epha und das darin sitzende Weib. V. 5—11.

Der Vermittler, der sich eine Weile in den Chor der himmlischen Engel zurückgezogen, kommt zu dem Propheten zurück, um ihm die Bedeutung eines neuen Gesichtes zu enthüllen. Das: der Engel des Herrn ging aus, weist darauf hin, daß eine neue Scene beginnt, daß zwischen den beiden Visionen eine Pause

*) Baumgarten hat darauf hingewiesen, daß der Pr. sich auf das mittelste Gebot der beiden Tafeln des Gesetzes bezieht.

liegt. Der Prophet sieht wie aus dem Nebel eine Gestalt auftauchen, vermag aber nicht sie zu erkennen. Der Engel belehrt ihn: „dieß ist das Epha, welches ausgeht," nicht etwa, was grammatisch nicht angeht, „dieß, was da ausgehet, ist ein Epha." Das: ausgehen, ist nach V. 3 s. v. a. in die Erscheinung treten. Man darf hiebei nicht etwa mit Jonathan an falsche Maaße denken. Der Sinn ist vielmehr der: Israel werde das Maaß seiner Sünden voll machen. Zur Symbolisirung dieses Gedankens war das Epha als eins der größten Maaße besonders passend. Daß die Sünde als das das Maaß füllende zu denken ist, liegt nicht in dem Symbol an sich, sondern nur in dem Verhältniß zu der vorigen Vision, mit dem die unsrige paarweise zusammengehört. Die Anschauung, daß es einen Culminationspunct der Sünde gibt, wo sie mit Gewalt die Strafe herbeizieht, liegt schon in Gen. 15, 16 vor, und speciell von dem Vollmachen des Maaßes redet auch der Herr in Matth. 23, 32. Die Worte des Engels: dieß ist ihr Auge im ganzen Lande, erklärt man am einfachsten: das Streben des ganzen Volkes geht dahin, das Maaß der Sünde voll zu machen. עין nicht etwa Anblick, sondern Auge, vgl. C. 9, 1: „dem Herrn ist das Auge der Menschen," für: das Auge des Herrn ist auf die Menschen gerichtet. — Bei weiterer Betrachtung gewahrt der Prophet, daß mitten in dem Epha ein Weib sitzt. V. 7 „dieß (s. v. a. siehe da) ein Weib sitzend mitten im Epha." Daß des Weibes erst hier gedacht wird, zeigt, daß sie erst jetzt in das Epha hineingekommen. Vorher hatte überhaupt das Weib noch nicht sich dargeboten. Noch in V. 6 war von ihrem, der Kinder Israel Auge die Rede, stellte sich also das Volk nach seiner realen Vielheit dar und nicht in seiner ideellen Einheit. Der causale Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe wird dadurch veranschaulicht, daß das Weib das Epha, das sie mit ihren Sünden vollgemacht hat, nun selbst mit ihrem Leibe anfüllen

muß. Das Weib wird von dem Vermittler bezeichnet als die Gottlosigkeit (vgl. Mal. 1, 4), das gottlose Jüdische Volk, wie in 2 Chron. 24, 7 die gottlose Athalja Mirschaat, Bosheit genannt wird*). Das Weib wird in dem Epha, in dem sie zuerst aufrecht gesessen, so daß sie über dasselbe hervorragte, niedergeworfen und über sie ein schweres Bleigewicht gelegt, symbolisirend, daß der Herr durch seine Gerichte das Volk in dem Laufe seiner Sünden aufhalten werde**). Zwei geflügelte Weiber erscheinen und tragen das Epha mit dem Weibe mit Windeseile fort durch die Luft in das Land Sinear. Dort wird das Epha niedergelassen, und das Weib erhält hier ihren beständigen Wohnort. Die Weiber bezeichnen ohne Zweifel die Werkzeuge, deren sich Gott zur Bestrafung seines Volkes bedienen wird, feindliche

*) Es ist jetzt gangbar geworden, unter der Bosheit hier nicht die in Israel leibhaftig gewordene, sondern die Bosheit an sich zu verstehen, wonach sich das Ganze aus einer Drohung in eine Verheißung verwandelt; Baumgarten bezeichnet als seinen Grundgedanken: „Herstellung der Gemeinde der Heiligen durch Ausscheidung der Unreinheit." Dagegen spricht aber die Analogie von V. 1—4, wo von der Strafe über Personen die Rede ist: so wie dort das Gericht geschildert wird, was über die Sünder im Lande ergeht, so hier ihre Fortführung aus dem Lande. Ebenso die Analogie von C. 11, die nach dem Verhältnisse des emblematischen Theiles zu C. 9—14 von großer Bedeutung ist. Ferner nur die concrete, leibhaftige Sünde ist einer Deportation fähig. Die Fortschaffung der Sünde, abgesehen von den sündigenden Individuen, ist ein Unding. Es wird bei dieser Auffassung die Grenze übersprungen, welche die Prophetie von der Poesie scheidet. Was aber für sich allein schon hinreichend ist, man sieht bei jener Auffassung nicht ein, warum die Sünde grade in das Land Sinear gebracht wird. Daß dafür kein haltbarer Grund vorhanden, erhellt schon aus dem unsicheren Hin- und Herrathen jener Ausll. Auf Israel aber führt die deutliche Beziehung auf die frühere Babylonische Gefangenschaft, die der Pr. wieder aufleben sieht. Als Strafort Israels und als Land der Verbannung wird Sinear in Jes. 11, 11, Dan. 1, 2 genannt.

**) Daß כִּכָּר von dem Talente, dem größten Gewichte der Hebr. zu verstehen, zeigt die Analogie des כִּכַּר כֶּסֶף, זָהָב. Daß man erklären muß: ein Talent Bleis wurde aufgehoben, von der Erde, zeigt der Gebrauch des נשׂא in V. 9.

Völker, wie früher die Babylonier. Die Zweizahl gehört dem Symbol als solchem, nicht der dadurch bezeichneten Sache an. Zum Tragen eines so großen Maaßes, wie das Epha, gehören zwei Personen. Wenn den Weibern Flügel gleich denen des Storches beigelegt werden, so ist einfach dabei die Größe des Storches in Betracht zu ziehen. Die übrigen Vergleichungspuncte liegen so fern, daß man nur durch das Rathen zu ihnen gelangen kann. Den Sinn der ganzen symb. Darstellung hat Jonathan schon richtig getroffen: Populi celeres deportant eos celeriter. Viele Schwierigkeit hat es den Auslegern gemacht, daß das Land Sinear als dasjenige genannt wird, in welches Israel weggeführt werden soll. Rosenm. ist dadurch zu der Annahme veranlaßt worden, daß der Prophet hier nicht Zukünftiges weissage, sondern Vergangenes schildere, die Wegführung der Judäer nach Babylonien. Allein diese Annahme ist gänzlich unhaltbar. Alle übrigen Visionen des Sacharja beziehen sich auf die Zukunft. Wie sollte diese allein eine Ausnahme machen? Die unmittelbar vorhergehende weissagt ein zukünftiges Strafgericht. Wie sollte sich diese auf vergangene Zeiten beziehen? Dazu kommt, daß der Aufenthalt in Sinear in V. 11, im Gegensatze gegen den früheren kurzen, als ein langwährender, definitiver dargestellt wird. Zu diesen und andern gewaltsamen Annahmen hat Unkunde der aus der Natur der prophetischen Anschauung hervorgehenden Sitte der Propheten verleitet, das Zukünftige unter dem Bilde des Vergangenen darzustellen und mit seinen Namen zu benennen. Von dieser Sitte haben wir hier ein eclatantes, durch keine Widerrede zu beseitigendes Beispiel, was dazu dient mehrere aus derselben Unkunde hervorgegangene Angriffe gegen die Aechtheit des zweiten Theiles zurückzuschlagen. Den zukünftigen Aufenthaltsort der aus ihrem Lande zu vertreibenden Judäer bezeichnet der Pr. hier ohne weiteres durch den Namen

des Landes ihres früheren Exils, ganz so wie C. 10, 11, ihre künftigen Dränger durch den Namen Assurs und Aegyptens.

8. Die vier Wagen.
C. 6, 1—8.

Der sachliche Gehalt dieser Vision steht in enger Beziehung auf die vorige. Wie der Herr sein ungetreues Volk richtete, so richtet er nicht minder auch die sich feindlich gegen sein Reich erhebende Heidenwelt. Vgl. das Nähere zu C. 12—14, die dieser Vision parallel sind, wie denn überhaupt zwischen den Visionen des ersten und den Weissagungen des zweiten Theiles ein merkwürdiger, später noch hervorzuhebender Parallelismus stattfindet.

Betrachten wir jetzt näher die Einkleidung, in welcher diese Offenbarung dem Propheten zu Theil wird.

Er sieht vier Wagen V. 1. Ueber die Bedeutung derselben wird er belehrt durch den Ausspruch des Vermittlers V. 5: „dieß sind die vier Winde des Himmels, welche ausgehen, nachdem sie dienend erschienen sind vor dem Herrn der ganzen Erde." Das minder deutliche Symbol der vier Wagen wird erklärt durch das deutliche, fest ausgeprägte der Winde, dessen Bedeutung namentlich aus den unmittelbaren Vorgängern Sacharja's erkannt werden konnte. Die vier Winde des Himmels dienen zur Symbolisirung der göttlichen Strafgerichte. Die von allen Seiten einbrechenden göttlichen Strafgerichte erscheinen auch Jerem. 49, 36 unter dem Bilde der vier Winde: „und ich bringe gegen Elam die vier Winde von den vier Enden des Himmels, und ich zerstreue sie nach allen diesen Winden hin." In Dan. 7, 2 brechen die vier Winde des Himmels los auf das große Meer, zur Bezeichnung der Gerichte, welche durch die Welteroberer vollführt werden sollen. In Apoc. 7, 1 bezeichnet, daß die vier Engel mit den vier Winden an den vier Ecken der Erde stehen, daß die Stürme der göttlichen Gerichte von allen Seiten einbrechen wer-

den. Endlich in Ez. 1, 4 ist der starke Sturm aus Norden Bez. des von Babylon aus über Juda einbrechenden Gerichtes. — Nach V. 5 kommen die vier Winde von dem Herrn der ganzen Erde. Wir haben uns also zu denken, daß die Berge die Wohnung Gottes umgeben. Daß sie durchaus idealen Character haben, daß es verfehlt ist, wenn Mehrere an Zion und Moria denken, die zudem in solcher Zusammenstellung nie in der Schrift vorkommen, erhellt daraus, daß die Berge als eherne bezeichnet werden. Der Artikel weist darauf hin, daß die Berge bereits anderweitig bekannt sind. Er kann sich wohl nur auf die Worte des grade in der Zeit des unterbrochenen Tempelbaus gesungenen Ps. 125 beziehen: „Um Jerusalem her sind Berge, und der Herr ist um sein Volk her." Durch diese Worte waren die Berge um Jerusalem zum Symbol des Schutzes Gottes eingesetzt, der über seiner Kirche waltet. Die Berge sind sonach: die geistlichen Berge des Schutzes Gottes, welche nach Ps. 125 sein Volk umgeben. Die Zweizahl der Berge weist auf den Schutz zu beiden Seiten hin. Die beiden Berge werden eherne genannt, um anzudeuten, daß der Herr sein Reich mit einer Schutzmauer von unüberwindlicher Festigkeit umgibt. Daß übrigens die ganze Schilderung durchaus bildlich zu fassen ist, daß man aus ihr nicht auf ein Fortbestehen des Tempels zur Zeit des Gerichtes über die Völker der Erde schließen darf, geht theils aus eben dieser Bezeichnung der Berge, theils aus dem vorigen Cap. hervor, wonach vor dem Eintreten dieses Gerichtes Jerusalem gänzlich zerstört und das Volk in's Exil weggeführt sein soll.

Die Farbe der Pferde ist hier ebenso bedeutsam, wie C. 1. Sie deutet die Bestimmung der Wagen zum Gerichte über Gottes Feinde an. Bei drei Farben ist die Bedeutung ganz klar. Roth ist nach dem zu C. 1 Bemerkten die Farbe des Blutes, schwarz die Farbe der Trauer, das Weiß führt auf herrliche Siege über die Feinde des Reiches Gottes hin. Nach diesen Analogien muß

nothwendig auch bei den Gesprenkelten die Farbe von Bedeutung sein. Das Wort heißt eigentlich hagelige (Gousset: χαλαζούμενοι, grandinati h. e. punctis notati quasi grandineis globulis). Der Hagel ist in der Schrift vielfach Bild der göttlichen Gerichte, welche über die Gottlosen ergehen, vgl. Apoc. 8, 7, wo der Seher die Verheerungen des Krieges, welche die gottfeindliche Welt treffen, in ein großes Hagelwetter concentrirt schaut, Ez. 13, 11. Jes. 32, 19. Apoc. 16, 21.

Nachdem die Farbe der Pferde des vierten Wagens bezeichnet worden, folgt noch ein zweites Prädicat, אמצים. Ueber die Bed. kann kein Zweifel seyn: es kann nur kräftige bedeuten. Dieß Prädicat nun kann den Rossen des vierten Wagens schon nach der Stellung, die sie einnehmen, nicht im Gegensatze gegen die der drei ersten Wagen beigelegt werden, sondern nur also, daß es der Sache nach allen vieren in gleicher Weise angehört, obgleich formell nur dem vierten. Dieß wird bestätigt durch V. 7, wonach dieß Prädicat, im Einklange mit ihrer Stellung, in einem besonderen Grade den Rossen des ersten Wagens angehört.

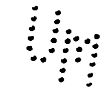
Nachdem der Pr. V. 4. 5 auf seine Frage über die Bedeutung der vier Wagen von dem Vermittler Auskunft erhalten, beschreibt er V. 6. 7 die Richtung, welche er sie in der inneren Anschauung nehmen sieht. „Der Wagen mit den schwarzen Pferden zog nach dem Nordlande hin, und die weißen zogen ihnen nach, und die gesprenkelten zogen nach dem Südlande. Und da die starken auszogen, so verlangten sie die ganze Erde zu überziehen, und der Herr sprach: gehet und überziehet die Erde, und sie überzogen die Erde." Die Schwierigkeit, wodurch die Ausll. zu den gezwungensten Auslegungen veranlaßt worden sind, ist hier die, daß die schwarzen Pferde des zweiten Wagens zuerst genannt werden, und daß die rothen des ersten ganz übergangen zu seyn scheinen. Bei genauerer Betrachtung aber verschwindet diese

Schwierigkeit. Die rothen Pferde des ersten Wagens sind hier die starken*) (die Nichtbeachtung des Artikels ist hier die Hauptursache der Verirrungen der Ausleger), diejenigen, im Verhältniß zu welchen die übrigen als schwach zu betrachten waren, obgleich sie an und für sich stark waren, und zum Theil vorher durch dasselbe Epitheton bezeichnet worden, die stärksten unter ihnen. Diese werden zuletzt genannt, weil sie im Gefühle ihrer Kraft nicht wie die übrigen zufrieden mit irgend einem einzelnen Theile der Erde, vom Herrn die Erlaubniß verlangen, die ganze durchziehen zu dürfen, wodurch der Gedanke ausgedrückt werden soll, daß das Gericht ein universales seyn, kein Theil der Erde von ihm verschont bleiben soll.

Der Wagen mit den schwarzen und der mit den weißen Pferden ziehen beide dem Nordlande zu. Dieß, daß grade diese Gegend ausdrücklich genannt wird, und daß zwei Wagen zu ihr abgehen, muß seinen Grund haben. Die Bewohner des Nordlandes — nach dem durchgehenden Sprachgebrauche, die Babylonier und Assyrer, vgl. 2, 10. 11 — waren in der Vergangenheit die gefährlichsten Feinde des Bundesvolkes gewesen. Sie dienen daher dem Propheten zum Typus der künftigen Feinde der Kirche. Ebenso wurde schon im vor. Cap. Sinear typisch und figürlich gebraucht.

In Bezug auf die Südgegend gilt ungefähr dasselbe. Im Süden Palästina's wohnten die Aegypter, Dan. 11, 5, die ersten Unterdrücker des Volkes Gottes, die auch anderwärts von Sacharja als Typus seiner zukünftigen Feinde mit den von Norden her-

*) Auf die Frage Hofmann's: woher weiß man, daß grade die rothen am stärksten sind? dient zur Antwort: daraus, daß nur die rothen noch übrig sind, diese aber um so weniger übergangen seyn können, da sie die Reihe eröffnet haben. Sie müssen also nothwendig unter den starken verborgen seyn, und dieß liegt um so näher, da, wenn die Rosse aller vier Wagen stark sind, die des ersten Wagens die Voraussetzung für sich haben, die starken unter den starken zu seyn.



kommenden Feinden verbunden werden, vgl. 10, 10. 11. Daß nur ein Wagen zu ihnen abgeht, stellt sie, deren Unbill durch die Länge der Zeit schon in weniger grellem Lichte erschien, als die verhältnißmäßig weniger schuldbeladenen dar.

Das Gesicht schließt mit einer Erklärung des Herrn an den Propheten über den Zweck der Absendung der Wagen. „Siehe, die, welche zum Nordlande abziehen, machen ruhen meinen Geist im Nordlande." Man ist nicht berechtigt, dem Geiste auf Grund von Ez. 5, 13. 16, 42 den Zorn zu substituiren. Der Geist Gottes erscheint in C. 4, 6. 7, Apoc. 1, 4 als die Macht, welche der Ohnmacht der Gemeinde aufhilft und alle Anstöße beseitigt, welche die Welt ihr in den Weg legt. Durch den Geist vollführt Gott nach Jes. 4, 4 seine Gerichte auf Erden. Dieser Geist Gottes wird im Nordlande ruhen gemacht in seinen Kraftäußerungen und Wirkungen, den von ihm vollführten Gerichten. Die Nothwendigkeit dieser Schlußerklärung liegt darin begründet, daß das Symbol der Wagen in V. 5 nicht in eigentlicher Rede, sondern durch ein Bild erklärt war, deutlicher zwar als das Symbol, aber doch immer noch einer weiteren Erläuterung bedürftig, da überall die Mittel zu einem unbedingt sicheren Verständniß gewährt werden sollten. Die Erklärung bezieht sich zwar zunächst nur auf einen Theil, und zwar denjenigen, welcher nach dem schon Bemerkten das Hauptobject des göttlichen Strafgerichtes war; der Prophet konnte aber hieraus leicht die Bestimmung der übrigen unter gleichen Verhältnissen abgesandten abnehmen.

9. Die Krone auf dem Haupte Josua's.
C. 6, 9—15.

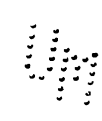
Die zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes, welche der Pr. in dem Vorherg. geschildert hatte, das Strafgericht, über das ehemalige Bundesvolk sowohl, als auch über die übrigen Völker der Erde, hatten ihre Ursache und Quelle in dem ver-

heißenen Gesalbten des Herrn, und setzten seine Erscheinung voraus. Hierauf den Propheten, und durch ihn das Volk aufmerksam zu machen, wird gegen das Ende seines ekstatischen Zustandes dieser noch einmal seiner inneren Anschauung vorgeführt, und mit diesem, wie die letzten Worte darauf aufmerksam machen, zugleich lieblichen und schrecklichen Bilde die ganze Reihe der Visionen, deren Inhalt sämmtlich auf irgend eine Weise auf ihn sich bezieht, beschlossen.

Der Abschnitt besteht aus 7 Versen, getheilt durch die drei und vier, in dem ersten Theile die symbolische Handlung, in dem zweiten die Ausdeutung.

Daß ein näherer Zusammenhang mit den vorherg. Visionen stattfindet, erhellt schon aus dem Fehlen einer neuen Zeitbestimmung. Dazu kommt der Anfang: und es geschah. Gegen die unbedingte Gleichstellung aber mit den vorherg. Abschnitten spricht, daß diese schon durch die doppelte Vierzahl sich als in sich abgeschlossen darstellen, wobei an Zufall um so weniger gedacht werden kann, da bei der zweiten in C. 4, 1 der neue Anfang deutlich bezeichnet wird, ferner, daß hier keine Vision vorliegt und somit auch keine Thätigkeit des Vermittlers, sondern ein nacktes Wort des Herrn, durch das er den Auftrag zu einer symbolischen Handlung erhält.

V. 9. Und es geschah das Wort des Herrn an mich: V. 10. Nimm von den Weggeführten, von Cheldai, von Tobia, von Jedaja, indem du gehest an jenem Tage in das Haus Josia's, des Sohnes Zephanja, dahin sie von Babel gekommen sind, V. 11 nimm Silber und Gold, und mache Kronen, und setze sie auf das Haupt Josua's, des Sohnes Jehozadak, des Hohenpriesters. Die in Babylonien in großer Anzahl zurückgebliebenen Judäer hatten auf die Nachricht von dem nun schon seit 5 Monaten geschehenen Wiederanfang des Tempelbaues Abgesandte mit einer



Beisteuer nach Jerusalem gesandt. Dieß geht freilich nicht aus dem „von den Gefangenen", oder von den Exulanten, in V. 10. hervor. Denn הגולה ist im Buche Esra einige Male Bezeichnung nicht etwa der noch im Exil befindlichen, sondern der bereits zurückgekehrten, gewöhnlich die Söhne der Gefangenen genannt. Es erhellt aber aus dem Schlusse von V. 10, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Genannten aus Babel gekommen und wo der Gastfreund genannt wird, bei dem sie in Jerusalem eingekehrt waren *); ebenso auch aus V. 15. Dort werden die Repräsentanten der „Gefangenschaft" als Typus dargestellt der entfernten Heidenvölker, welche dereinst den Aufbau des Tempels oder der Gemeinde Gottes thätig befördern werden. Dieser Typus schwindet, wenn unter der Gefangenschaft die schon längst zurückgekehrten Exulanten verstanden werden. — Daß in V. 10 zuerst der bloße Infin. לקוח gesetzt wird, zeigt, daß die nähere Bestimmung noch nachfolgen soll. Weil das Verbum von seinem Object durch die ausführliche Angabe derer, von denen genommen werden soll, getrennt wird, so wird dasselbe der größeren Deutlichkeit wegen noch einmal wiederholt. מאת הגולה wird der Nennung der einzelnen Personen vorausgeschickt, um anzuzeigen, daß diese nicht auf eigne Hand, sondern als Repräsentanten und Abgeordnete einer ganzen Corporation, der noch im Exil befindlichen Judäer gekommen waren, ebenso wie C. 7, 2 Scharezer und Regemmelech als Abgeordnete der Palästinensischen Judäer erscheinen und im Namen des ganzen Volkes reden (soll ich weinen u. s. w. V. 3). Diese Qualität der Individuen als Repräsentanten war für den Zweck des Propheten wichtig. Nur

*) Gegen die Erkl.: und von Josia, dem Sohne Zephanja's, welche von Babel gekommen sind, indem du in das Haus des letztgenannten gehst, wonach auch Josia zu den Abgeordneten gehörte, entscheidet, daß er als solcher kein Haus in Jerusalem haben konnte. Daß aber der Wirth mit zur Sache gehörte, wird sich später herausstellen.

in ihr waren sie zum Typus der Heidenvölker geeignet. Maurer u. A. wollen aus V. 14, wonach die Kronen den Genannten zum Gedächtniß seyn sollen, schließen, daß die Ueberbringer der Geschenke zugleich die Geber waren. Aber es folgt nur soviel daraus, daß sie der geistige Mittelpunkt der Sache waren und wahrscheinlich auch die größten Beisteuern zu der Sammlung gegeben hatten. Da übrigens die גולה nicht organisirt war, so wird man sich auch die Abordnung als keine förmliche zu denken haben. Waren doch die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν in der That Abgeordnete der Heidenwelt, ohne von dieser irgend formell bevollmächtigt zu seyn. — Dem Proph. sind die Namen der Abgesandten ebenso typisch, wie ihre Personen. Er faßt sie als Hindeutungen auf die Eigenschaften derer, welche die Personen vorbildeten, und der ihnen bestimmten Segnungen. Dieß erhellt aus der Vergleichung von V. 14. Dort führen zwei der Abgesandten einen von dem hier vorkommenden verschiedenen, der Bedeutung nach aber damit übereinkommenden Namen. חֶלְדַּי, der Rüstige, von חלד = خَلَدَ, perennavit, sempiternus fuit, vegeta viridique senectute fuit *), heißt dort חֵלֶם Stärke, von חָלַם stark seyn. Josia, Gott gründet oder stützt, von אָשַׁח = אָשַׁשׁ gründen, wovon אָשְׁיָה, Stütze, Jerem. 50, 15, heißt dort חֵן, Gnade, vgl. 4, 7. 12, 10. (Nur von der göttlichen Gnade kommt חן bei Sach. vor.) Die Abweichung, welche absichtlich grade bei dem ersten und dem letzten Namen vorkommt, soll darauf hinweisen, daß die Namen nicht als gangbare Münze, sondern in ihrem ursprünglichen Werthe genommen werden sollen. Daß auch die übrigen Namen, außer den bereits erklärten — Tobia, Gottes Güte **), Jedaja, Gott weiß, und

*) Daß die Grundbed. des חלד die der Dauer ist, wurde zu Ps. 17, 14 nachgewiesen. Dschenhari sagt: de homine dicitur חלד quando persistit et viget.

**) Jod in den Eigennamen ist gewöhnlich Bindevocal und nicht Suff.



Zephanja, Gott verbirgt Ps. 27, 5, oder schützt — zum Zwecke des Propheten geeignet waren, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. — Zu בַּיּוֹם הַהוּא bemerkt Michaelis mit Recht: „die isto, quo scil. facere debes, quae nunc mando. Forte deus in visione diem aliquem certum determinaverat, quem vero in visionis descriptione exprimere propheta minus necessarium duxit.“ — Nimm Silber und Gold und mache Kronen. Der Prophet soll sich von dem mitgebrachten Silber und Golde so viel geben lassen, als zur Ausführung des ihm vom Herrn ertheilten Auftrages erforderlich war. In Bezug auf die Zahl der anzufertigenden Kronen herrscht unter den Ausll. Verschiedenheit. Die gewöhnliche Ansicht entscheidet für zwei, mit Berufung darauf, daß nur so der Typus der nachfolgenden Weissagung, welche die Concentration der Hohenpriesterlichen und der Königlichen Würde in dem Messias ankündigt, und der Sache entspreche. Gegen diesen Grund bemerkt aber schon Marck mit vollem Rechte: „Ad sacerdotium cogitandum non ducit heic corona, sed persona et munus Josuae.“ Man sieht nicht ein, warum dasjenige noch durch ein Hinzugefügtes typisch abgebildet werden sollte, was Josua, wie dieß schon C. 3. gesagt worden, schon durch sich selbst abbildete. Dazu kommt, daß von einer Zweizahl der Kronen sich gar keine Spur findet, durchaus nicht in der Zweizahl der Metalle, welche ja ebensowohl zu einer, oder auch zu mehreren Kronen angewandt werden konnten, wie zu einer. Endlich fragt es sich noch, ob dem Kopfschmucke des Hohenpriesters der Name Krone, עֲטָרָה, beigelegt werden kann, den er wenigstens nirgends führt. Es kann daher nur die Wahl zwischen zwei Ansichten seyn, der einen, wonach nur Eine Krone, und der andern, wonach mehrere Kronen angefertigt wurden. Die letztere kann sich nicht etwa auf den Plural עֲטָרוֹת stützen. Denn der Plural kann füglich zur Bezeichnung der Herrlichkeit der Krone dienen, oder auch: er erklärt sich daraus, daß die

Könige der Könige eine andere Krone hatten als die gewöhnlichen Könige, eine aus mehreren Kronen oder Diademen zusammengesetzte. Von einer Krone kommt der Plur. unläugbar vor Hi. 31, 36: „ich werde es umbinden als Kronen mir", wo nur von einer zusammengesetzten Krone die Rede seyn kann, so wie auch Apoc. 19, 12 (καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά) Christo nicht mehrere von einander getrennte, sondern in einander verschlungene Diademe als Insigne seiner königlichen Würde beigelegt werden. Auch Atharot als Städtename führt darauf, daß durch den Plur. eine Krone bezeichnet werde. Entsprechend ist die Bezeichnung Samaria's als einer herrlichen Krone in Jes. 28, 1. Auf eine Krone führt theils das Unpassende und Nichtssagende der Mehrzahl, theils das Aufsetzen auf das Haupt des Einen Josua, theils endlich der V. 14 mit dem Plur. עטרות verbundene Singular des Verbi, der freilich für sich allein nicht entscheiden würde. — So weit die durch die symbolische Handlung ausgedrückte Realweissagung. *) Betrachten wir nun, inwiefern dieselbe Josua und seinen erleuchteten Zeitgenossen auch ohne die nachfolgende Wortweissagung verständlich seyn konnte. Daß durch das Aufsetzen der Krone die Ertheilung der königlichen Würde bezeichnet werde, lag am Tage. Hiemit schwand dann aber auch vollkommen der Gedanke, daß die Realweissagung auf seine Person als solche gehe. Nimmer konnte das Königthum von dem Davidischen Stamme genommen werden, ohne die ihm ertheilten Verheißungen Gottes zu Schanden zu machen. Josua konnte also nicht zweifeln, daß die Krone

*) Warum wurde die Krone nicht Serubabel aufgesetzt? Dann wäre ja der Hauptgedanke, die Verbindung der königlichen und der hohenpriesterlichen Würde nicht ausgedrückt worden. Aber konnte nicht Serubabel das priesterliche Diadem aufgesetzt werden? Aber Serubabel war nicht König. Er konnte also durch sich selbst nicht die königliche Würde des Messias vorbilden, wie Josua die hohenpriesterliche.

ihm nur als Vorbild eines Andern aufgesetzt würde, und wer dieser sey, konnte ihm um so weniger zweifelhaft seyn, da er noch kurz vorher, C. 3, als Vorbild des Messias begrüßt worden war, und da schon David, Ps. 110, das Melchisedekische Priesterthum des Messias, die Vereinigung der hohenpriesterlichen und der königlichen Würde in ihm, angekündigt hatte. Alle etwanige Ungewißheit wurde aber beseitigt durch die folgende Verbalweissagung. Diese hatte die vorhergehende symbolische Handlung in doppelter Hinsicht zu erläutern, zuerst was das Aufsetzen der Krone auf das Haupt des Josua bedeute, dann warum das Material zu dieser Krone von den Gesandten und Repräsentanten der fern wohnenden Brüder genommen wurde. Ueber das erste giebt V. 12. 13 Rechenschaft, über das andere V. 14. 15.

V. 12. Und sprich zu ihm: also spricht der Herr der Heerschaaren: siehe da ein Mann, deß Name ist Sproß, und aus seinem Boden wird er sprossen und den Tempel des Herrn bauen. Die Weissagung wird hier neben die ihr gleichbedeutende symbolische Handlung, wie unabhängig von ihr, hingestellt. הִנֵּה weist auf den Messias als gegenwärtig hin, und fordert Josua, der ihn nach Namen und Amt repräsentirte, auf, das Geistesauge auf ihn zu richten. Die Weise, wie hier die Benennung צֶמַח gebraucht wird, als eine Art von Eigenname des Messias, jedoch, wie das folgende zeigt, in genauer Rücksicht auf die appellativische Bedeutung, weist zurück auf die früheren Weissagungen, besonders die des Jeremias (vgl. zu C. 3), in denen der Messias als ein vom Herrn zu erweckender Sproß Davids dargestellt worden. מִתַּחְתָּיו יִצְמָח enthält die Erklärung des צֶמַח. Der große Verheißne wird den Namen Sproß mit Recht führen. Denn er selbst wird fröhlich aufsprossen und eben darum wird's auch unter ihm sprossen. Das מתחתיו kommt außer hier nur noch Ex. 10, 23 vor: „und sie standen nicht auf ein Jeder von unter sich", von dem,

was er unter sich hatte. Danach ist hier das: von unter sich s. v. a. von seinem Orte. Alting: tum quoad gentem, ex domo Davidis, Judae, Abrahami, quibus factae sunt promissiones, tum quoad patriam. Das: aus seinem Boden wird er sprossen, bezeichnet zwar das Gedeihen Christi, hat aber doch seine Niedrigkeit zur Voraussetzung, aus der er erst nach und nach zur Herrlichkeit sich erhebt. — Verwerflich ist die Erklärung Anderer, welche zu יצמח ein anderes Subject annehmen, als den Messias, wie Luther: „unter ihm wird's wachsen", Calov: „sub eo et ejus regno germinabunt et florebunt omnia." Die Ergänzung eines anderen Subjectes, als des nächstvorhergehenden Nomens ist bedenklich; die Parallelst. des Jeremias, welche der Prophet direct vor Augen gehabt hat, C. 33, 15: „siehe ich lasse hervorsprossen David ein gerechtes Gewächs", spricht dafür, daß der Messias, so wie er dort derjenige ist, welchen der Herr hervorsprossen läßt, so hier der hervorsprossende sey. Dann wird bei dieser Erkl. das מן in מתחתיו, das nicht heißen kann: unter ihm, übersehen. — Er baut den Tempel des Herrn. Daß hier nicht von einem Bau des äußern Tempels die Rede seyn könne, wie die Jüdischen Ausll. träumen, hat schon Reuß, in der gelehrten dissert., qua orac. Zach. 6, 12. 13 expl., in s. opuscc. t. 1 p. 1—156, recht gut nachgewiesen. Nirgends wird eine Erbauung des äußern Tempels dem Messias beigelegt. Unser Prophet selbst hatte C. 4, 10 im Namen Gottes verheißen, daß der durch Serubabel begonnene Tempelbau auch durch ihn vollendet werden solle, und dieser selbe Tempel sollte nach seinem Vorgänger Haggai C. 2, 7—9, und seinem Nachfolger Mal. 3, 1, durch die Gegenwart des Messias verherrlicht werden. Der Tempelbau und das Hohepriesterthum des Messias müssen doch zu einander in einem gewissen Verhältnisse stehen. Ist nun die durch das letztere zu bewirkende Reinheit keine äußere, sondern eine innere, wird sie, wie dieß unserem Propheten bei

seinem eifrigen Studium der früheren (vgl. Jes. 53) nicht unbekannt seyn konnte, und nach C. 12 und 13 wirklich nicht unbekannt war, nicht durch das Blut der Thiere, sondern durch das eigne Blut des Hohenpriesters erworben, so muß der Prophet doch auch wohl, wenn er, veranlaßt durch den damaligen Tempelbau, von einem solchen durch den Messias zu bewirkenden redet, bildlich verstanden werden, und dieß um so mehr, da es seine Sitte ist, von dem Schatten der zukünftigen Güter sich zu diesen Gütern selbst zu erheben, das Zukünftige unter dem Bilde des Gegenwärtigen darzustellen, und mit seinen Namen zu benennen. — Noch ist zu beachten, daß hier nicht etwa gesagt wird, der Messias werde dem Herrn einen Tempel, sondern er werde den Tempel des Herrn bauen. Der Tempel wird hiedurch als ein stets vorhandener, als stets derselbe bezeichnet, der aber durch den Messias zu einer vorher nie geahndeten Herrlichkeit erstehen soll. Untersuchen wir nun, in welchem Sinne dem Messias ein Tempelbau beigelegt wird. Der Tempel war der Sitz des Reiches Gottes unter dem A. B.; eben dieß, nicht die Mauern und jedes andere Aeußere, bildete das Wesentliche seines Begriffes. Dadurch aber wurde er geeignet zum Bilde und Typus des Reiches Gottes selbst, der Kirche, welche nicht etwa erst mit Christo begann, sondern unter dem A. und N. B. ein und dieselbe ist.*) An diesem Tempel hatten Salomo und Serubabel insofern gebaut, als ihre äußeren Bemühungen vom Glauben ausgingen, und nicht auf das Aeußere als solches, nicht auf die Schaale, sondern auf den Kern gerichtet waren, welcher blieb, als die Schaale längst zerbrochen war. Man vgl. die Nachweisung, daß die Stiftshütte und der Tempel symbolischen Character trugen, Symbol des Reiches Gottes unter Israel waren, in Th. 2 zu

*) Coccejus: templum autem dei unum est, nempe ecclesia τῶν σωζομένων, inde a promissione in paradiso promulgata, usque ad finem mundi.

Ezech. 40—48. An Ezechiel, welcher die Herstellung des Reiches Gottes in der Form der Herstellung und Verherrlichung des Tempels dargestellt hatte, schließt Sach. sich unmittelbar an, der auch in C. 7, 2 durch den Namen des Hauses Gottes die Gemeinde Gottes bezeichnet.

V. 13. **Und er wird bauen den Tempel des Herrn, und er wird Majestät tragen; und er sitzt und herrscht auf seinem Throne, und ist Priester auf seinem Throne, und der Rath des Friedens wird zwischen ihnen Beiden seyn.** Die Wiederholung des „und er wird den Tempel bauen" ist nicht etwa eine müßige. Die Worte beziehen sich hier, wie das in beiden Sätzen wiederholte הוּא zeigt, eng auf das Folgende: „und er wird Majestät tragen." Sie machen darauf aufmerksam, wie von dem mit Majestät bekleideten Messias ein viel erhabnerer Tempelbau, eine unendlich größere Verherrlichung des Reiches Gottes zu erwarten sey, wie von dem armen und niedrigen Serubabel und von seinem Genossen in der Niedrigkeit, Josua. Sie eröffnen somit für die über die schwachen und geringen Anfänge der neuen Colonie Trauernden eine reiche Quelle des Trostes; sie erheben ihren Blick von der dürftigen Gegenwart in die glänzende Zukunft. — Die Worte „er wird Majestät tragen" enthalten die Erklärung des Aufsetzens der Krone in der symbolischen Handlung. הוֹד steht vorzugsweise von der königlichen Majestät; vgl. 1. Chron. 29, 25: „und der Herr machte groß Salomo und gab über ihn königliche Majestät und Herrlichkeit, הוֹד מַלְכוּת, welche nicht gewesen war über einem Könige vor ihm", Dan. 11, 21: „man gibt nicht über ihn die königliche Majestät", הוד מלכות, Jer. 22, 18. Ps. 21, 6. 8, 6, wo der Mensch als von Gott eingesetzter Unterkönig erscheint; und daß in dieser speciellen Bedeutung auch hier das Wort zu nehmen sey, geht aus der Beziehung auf die symbolische Handlung und aus dem Folgenden hervor. Mehrere übersetzen:

„er wird Majestät empfangen", und besonders hat sich Reuß viele Mühe gegeben, diese Erklärung zu vertheidigen. Allein die Majestät und Herrschaft wird auch sonst nicht selten als etwas von den Herrschern getragenes, auf ihrem Haupte befindliches dargestellt, mit Hinsicht auf das Insigne der königlichen Würde, die Krone, vgl. z. B. außer den angef. St. der Chron., des Dan. und der Ps., Num. 27, 20: „du gibst von deiner Herrlichkeit, מהודך, über ihn", und diese Darstellung lag hier um so näher, da der Prophet den das Insigne der Herrschaft, die Krone, auf dem Haupte tragenden Josua vor sich hatte. Das Folgende bildet die Ausführung des: er wird Majestät tragen. Zuerst die königliche Herrschaft. Dann die Steigerung der königlichen Herrlichkeit dadurch, daß mit der königlichen die hohenpriesterliche Würde verbunden ist. Das „er sitzt" und das „er herrscht" sind so verschieden, daß das erstere den Besitz der königlichen Ehre und Würde, das letztere die wirkliche Ausübung der königlichen Gewalt bezeichnet. — Das Suff. in כִּסְאוֹ wollen Mehrere, besonders Vitringa, obss. s. 1 p. 317, und Reuß,*) auf Jehova beziehen. Allein es wird dabei die enge Beziehung übersehen, in der das erste על־כסאו auf das zweite steht. Diese Beziehung zeigt, daß der Nachdruck nicht auf dem Suff. liegt, daß es vielmehr die Absicht des Propheten ist, den Gedanken hervorzuheben, daß der Messias auf ein und demselben Throne zugleich König und Hoherpriester seyn werde. Diese Wahrheit war aber für das Bundesvolk eine höchst troſtreiche. Sie verbürgte ihm in seinem zukünftigen Oberhaupte zugleich die Macht und den Willen zu helfen. Als wahrer Hoherpriester sollte der Messias die Seinen bei Gott vertreten und ihnen Vergebung ihrer Sünden verschaffen, wie der Pr. dieß schon C. 3 ausführ-

---

*) Ita in solium Jehovae exaltatum iri, ut non modo divinae illius majestatis et gloriae particeps sit, sed actu etiam imperium ipse administret.

licher angekündigt hatte, als wahrer König, von dessen Herrlichkeit alle früheren nur ein schwaches Abbild gewesen, sollte er die Begnadigten schützen, und überhaupt alle von Gott ihnen bestimmten Segnungen auf sie herableiten. Auch in der Grundst. Ps. 110 tritt uns zuerst das herrliche Königthum des Messias entgegen, dann sein Hohenpriesterthum: er ist nach festem göttlichen Schluß nicht bloß König, er ist auch Hoherpriester in Ewigkeit und reinigt als solcher sein Volk von seinen Sünden. — Gegen die Erkl. von Hitzig u. A.: Und es ist ein Priester auf seinem Throne, wonach hier das Auftreten eines herrlichen Hohenpriesters neben dem Messias angekündigt werden soll, reicht schon das eine hin, daß die bloße Erwähnung eines Priesters völlig nichtssagend seyn würde. Es wäre dann nicht einmal von einem Hohenpriester die Rede, der auch nicht Object der Verheißung seyn könnte, weil die Gegenwart ihn schon hatte, noch viel weniger von einem herrlichen Hohenpriester. — In den letzten Worten findet zuerst eine Verschiedenheit der Auffassung des „zwischen ihnen beiden" statt. Sehr alt (schon Hieronymus erwähnt sie), und verbreitet (Coccejus, Vitringa, Reuß, A) ist die Erklärung: zwischen dem Sproß und Jehova. Dagegen beziehen andere noch zahlreichere Ausll. (Hieron., Marck, Michaelis, A.) das „zwischen beiden" auf die beiden in dem Messias verbundenen Aemter oder Personen des Hohenpriesters und des Königes. Diese letztere Erklärung ist vorzuziehen. Was dagegen erinnert wird, daß der König in dem vorherg. nicht ausdrücklich genannt werde, hat nichts zu bedeuten, da ja der Messias deutlich genug als König bezeichnet worden. Die Scheidung zwischen ihm als König und als Hoherpriester hat um so weniger etwas befremdendes, da offenbar eine Beziehung auf den früheren Zustand zu Grunde liegt, wo die in dem Messias vereinigten beiden Aemter von zwei Personen verwaltet wurden. Was für diese Erklärung entscheidet, ist, daß nur nach ihr die Worte in

einer treffenden Beziehung auf den Hauptgegenstand der ganzen Weissagung, die Verbindung des königlichen und des hohenpriesterlichen Amtes in dem Messias stehen, wozu noch kommt, daß die beiden nothwendig die zuletzt genannten seyn müssen, so daß Jehova nur nach der falschen Beziehung des Suff. in כסאו als zu ihnen gehörig betrachtet werden kann. — Eine zweite Verschiedenheit findet statt in der Auffassung des עֲצַת שָׁלוֹם. Nach dem Vorgange des Hieronymus*) beziehen mehrere, wie Michaelis, Maurer, diese Worte auf die Harmonie dieser beiden im Messias vereinigten Aemter, im Gegensatze gegen die früher, als sie noch von geschiedenen Personen verwaltet wurden, zum Nachtheil des Reiches Gottes oft stattfindendende Dissonanz. Berleb. B.: „Und wird ein Rath des Friedens und liebliche Uebereinstimmung, wie wenn Räthe einerlei Sinn und Meinung haben beim Rathschlagen." Dagegen fassen andere שָׁלוֹם als gen. objecti auf: Berathung über den Frieden, seine Erwerbung, Ertheilung, Erhaltung. Aehnlich ist Jes. 53, 5 die Züchtigung unseres Friedens, s. v. a. die unseren Frieden zum Gegenstande hat, und Sach. 8, 16. Es ist schwer zwischen diesen beiden Erkl. zu entscheiden. Friede kommt mehrfach bei Sacharja als Wechselbegriff des Heiles vor, z. B. 8, 10. 12, ebenso aber auch in Bezug auf die Friedfertigkeit, z. B. 8, 19. Die erstere Erkl. aber gibt einen nachdrücklicheren Sinn, und für sie spricht, daß verderbliche Zerwürfnisse zwischen dem Königthum und dem Hohenpriesterthum in der früheren Zeit kaum vorkommen. Der Pr. stellt also den Messias als König und den Messias als Hohenpriester als berathschlagend dar über die besten Mittel und

*) Et consilium pacificum erit inter utrumque, ut nec regale fastigium sacerdotalem deprimat dignitatem, nec sacerdotii dignitas regale fastigium, sed in unius gloria domini Jesu utrumque consentiat.

Wege, Frieden und Heil über das Bundesvolk zu bringen. Hatte schon das gemeinsame Bestreben zur Beförderung des Besten des Volkes Gottes, wie es als schwaches Vorbild in der Gegenwart zwischen Serubabel und Josua bestand, segensreiche Folgen gehabt, was ließ sich dann erst erwarten, wenn der wahre Hohepriester und der wahre König, der Messias, mit angelegentlicher Sorge diesem Ziele nachstrebte, wenn er alle Mittel aufbot, welche ihm diese beiden in ihm vereinigten Würden gewährten!

V. 14. **Und die Krone soll seyn dem Chelem und Tobia und Jedaja und Chen, dem Sohne Zephanjas, zum Denkmale im Tempel des Herrn.** Der Pr. geht hier über zur Erläuterung des anderen Momentes der symbolischen Handlung, des Umstandes, daß das Material zu der Krone von den Gesandten und Repräsentanten der fern vom Vaterlande lebenden Judäer genommen worden. Diesen sollen die Kronen zum Andenken gereichen, wie das folgende zeigt, besonders durch die typische Bedeutsamkeit des Vorganges. Bei dem Anblicke der Krone (oder wenn der Vorgang ein rein idealer, bei der geistigen Vergegenwärtigung derselben) kam es allen zum Bewußtseyn, daß diejenigen, welche sie geweiht, der Sache und dem Namen nach die Heiden abbildeten, welche dereinst ebenso, wie sie jetzt, aus fernen Landen herbeieilend, mit der größten Bereitwilligkeit alles für die Ausschmückung des Tempels, die Beförderung des Reiches Gottes thun würden. So diente also die Krone in einem höheren Sinne dem Chelem u. s. w. zum „Angedenken," als wie dieß bei gewöhnlichen Weihgeschenken der Fall war. — Der Abgeordneten von Babel sind nur drei, die Krone dient aber nicht minder auch dem Josias, der sie in Jerusalem freundlich aufgenommen, zum Gedächtniß. Denn dieser gehörte ebensowohl wie jene zur typischen Vorausdarstellung. Der

Wirth repräsentirt die Auswahl aus Israel, die Gäste die „Fernen"*).

V. 15. Und Ferne werden kommen und bauen am Tempel des Herrn, und ihr erfahret, daß der Herr Zebaoth mich zu euch gesandt hat; und es geschieht, wenn ihr hören werdet auf die Stimme des Herrn eures Gottes — —. Wie die Theilnahme der Fernen der Heiden in entfernten Ländern, vgl. 2, 15. 8, 20. 22. 9, 10, Jes. 60, 10 u. a. St., am Tempelbau zu verstehen sey, bedarf nach dem, was über den Tempelbau des Messias bemerkt worden, keiner besonderen Erläuterung, 1 Petr. 2, 5. — „Und ihr erfahret" u. s. w. der Erfolg, die thätige Theilnahme der Heiden an dem Aufbau des Reiches Gottes, sollte in Zukunft Beweis ablegen für den göttlichen Ursprung des durch Sache und Wort Geweissagten. — Die letzten Worte werden mehrfach falsch aufgefaßt. Hieronymus: „fient autem omnia, quae promissa sunt, si dominum audire voluerint, et acta poenitentia in bonis operibus manserint." Theodoret: ταῦτα δέ, φησίν, ἔσται, καὶ τὸ προσῆκον δέξεται πέρας, ἐὰν ὑμεῖς τοῖς θείοις ὑπακούσητε λόγοις. So noch Maurer. Hienach

*) Ob die dem Propheten in der Vision hier anbefohlene Handlung wirklich von ihm nachher auch äußerlich vorgenommen worden, ließe sich zweifeln. Sicher kann die Nachricht der Talmudisten (Middoth 3, 8) über den Ort, wo die Krone im Tempel aufgehangen gewesen, wenig dafür beweisen. Für das Gegentheil spricht einigermaßen V. 11, wo dem Propheten, der wohl schwerlich ein Goldschmied war, befohlen wird, die Krone anzufertigen, was freilich zur Noth von einem Anfertigenlassen verstanden werden kann. Noch mehr aber, der ganze vorherrschend innerliche Character Sacharjas, der bei ihm wie bei Ezechiel ein Vorurtheil gegen die äußerliche Repräsentation erweckt, was nur durch gewichtige Gründe beseitigt werden kann, und speciell die Analogie der andern symbolischen Handlung C. 11, welche erweislich nur in der inneren Anschauung vorgegangen, in deren Kreis auch alle Visionen unseres Abschnittes eingeschlossen bleiben.

würde, was nie geschieht, und was widersinnig ist, die Erscheinung des Messias, und speciell die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an eine Bedingung, die Treue des Bundesvolkes, geknüpft. Dieser Schwierigkeit zu entgehen, beziehen andere, wie Marck וְהָיָה blos auf den unmittelbar vorhergehenden Satz: „dieß — nämlich daß ihr aus dem Erfolge die Göttlichkeit meiner Sendung ersehet — wird geschehen, wenn ihr dem Herrn gehorchen werdet." Allein auch hiedurch wird die Schwierigkeit nur scheinbar beseitigt. Denn das „ihr werdet erkennen," ist der Sache nach ja s. v. a.: ihr werdet Gelegenheit haben zu erkennen, und blieb auch für diejenigen wahr, welche absichtlich ihre Augen verschlossen. Schon das Fehlen des Pron. aber hätte die Ausll. auf eine andere Erklärung, auf die Annahme einer Aposiopese hinleiten sollen, welche einen besonders nachdrücklichen Sinn gibt. Vgl. ähnliche Beispiele, außer dem ganz analogen bei unserem Propheten selbst C. 7, 7. 2 Sam. 2, 27. 5, 8. Ps. 81, 9 mit m. Comm., im N. T. z. B. Luc. 13, 9: κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν, εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν. Und dieß um so mehr, da es zu den Eigenthümlichkeiten des Sacharja gehört, וְהָיָה weit häufiger, wie alle übrigen, als bloßen Vorschlag zu gebrauchen. „Wenn ihr hören werdet auf die Stimme des Herrn, so — werdet ihr an allen diesen Gütern Theil haben, so wird der Messias euch als euer Hoherpriester entsündigen, als euer König beglücken." Mit diesem ernsten Worte der Ermahnung, zu dem der Commentar in C. 5 u. 11 enthalten ist, beschließt der Pr. zugleich diese einzelne, und die ganze zusammenhängende Reihe von Offenbarungen, welche er in dieser merkwürdigen Nacht erhalten hatte.

Wir haben jetzt noch einen Abriß der Geschichte der Auslegung dieser Weissagung zu geben. Es finden sich noch jetzt in den älteren Schriften der Juden Spuren, daß die Messianische Auslegung bei ihnen herrschend war. Die Chald. Paraphrase trägt sie in die Uebersetzung herein: הא גברא משיחא שמיה עתיד דיתגלי ויתרבי, „siehe da den Mann, Messias ist sein Name, er wird offenbart und verherrlicht werden." In Breschit Rabba bei Raim. Martini S. 155, 759 heißt es: „R. Barachias bringt dieses vor: Gott sagt zu den Israeliten: ihr sagt zu mir: wir sind Waisen und haben keinen Vater. Auch der Goel, welchen ich Euch erwecken will, hat keinen Vater, wie Sach. 6, 12: siehe es ist ein Mann mit Namen Zemach, der wird unter sich her ausschlagen. Und so sagt Jes. 53, 3: Er schießt auf vor ihm wie ein Reis" In Echa Rabbati, einem alten Commentar, oder einer Art von Catene, über die Klagelieder, heißt es in der Aufzählung der Namen des Messias bei Raim. Mart., S. 880: „Josua ben Levi sagte: er heißt Sproß, wie es gesagt ist Sach. 6, 12"; vgl. a. St. bei Schöttgen, hor. hebr. II. p. 219 sqq. 104. 422. Dess.: Jesus der wahre Messias, S. 402. Doch darf nicht übersehen werden, daß daneben schon vor der Periode des geflissentlichen Trachtens nach Verdrehung und Verkehrung aller Messianischen Weissagungen eine Auslegung bestand, wonach das Ganze auf Josua und Serubabel bezogen wurde. Die Art, wie man diese Auslegung in den Text hineintrug, lernen wir aus Hieronymus kennen. Man verstand unter dem Sproß Serubabel; in V. 13 nahm man, um sich von der bei ihm nicht nachweisbaren Verbindung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde zu befreien, bei וְהָיָה einen Wechsel des Subjectes an: Er, Serubabel, wird sitzen und herrschen auf seinem Throne, und es wird auch ein Priester, Josua, seyn auf seinem Throne: „sed et pontifex Jesus. fil. Josedech, sedebit in sacerdotali throno et junctis animis atque consiliis dei populum gubernabunt. Et erit pax inter duos illos, h. e. inter eum, qui de tribu regia est, et eum, qui de Levitica stirpe descendit, ut sacerdotium pariter et regnum dei populum regant." Die unschuldige Veranlassung dieser Auslegung, welche die meisten späteren Jüdischen Ausll. aus dogmatischer Befangenheit willkommen hießen, gaben die Worte „er wird den Tempel des Herrn bauen." Indem man nicht erkannte, daß der Prophet sich hier von dem Schatten, dem in der Gegenwart betriebenen äußern Tempelbau, den er als Typus eines zukünftigen herrlicheren betrachtet, ebenso wie seine Leiter Josua und Serubabel als Typus des zukünftigen geistigen Baumeisters, zum Wesen erhebt, glaubte man, daß diese Worte die Deutung auf den Messias ausschlössen, und hinreichten die Beziehung auf Serubabel zu begründen, der im Vorhergehenden, C. 4, 9, als Erbauer des Tempels genannt wird.

Die verderbliche Wirkung dieses Mißverständnisses, was bei Sacharja um so weniger in der Sache einen Grund hat, je gewöhnlicher es ihm ist, von dem Schatten zum Wesen aufzusteigen, läßt sich auch bei einigen Auslegern der christlichen Kirche wahrnehmen. So bei Theodoret: ταῦτα δὲ

ἅπαντα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ προαγορεύει, οὐχ ὡς μηδέπω τεχθέντος, ἀλλ' ὡς μηδέπω τὴν ἡγεμονίαν παρειληφότος. Ebenso bei Eusebius, demonstr. 4, 17. Bei ihnen war diese Verirrung um so verzeihlicher, da die mit dieser Auslegung verbundene παρερμηνεία von V. 13 durch die Alexandrinische Uebersetzung begünstigt wurde, auf deren Gebrauch sie beschränkt waren. Diese nämlich, vielleicht selbst diese Verirrung theilend, übersetzt das: „und er ist Priester auf seinem Throne," durch: καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, und macht also aus dem Könige, der selbst zugleich Hoherpriester ist, einen König und einen ihm zur Seite stehenden Hohenpriester. Daß Grotius die scheinbare Berechtigung zur Verwerfung der Mess. Ausl., welche ihm durch solche Vorgänger gegeben wurde, mit beiden Händen ergreifen würde, ließ sich von vornherein erwarten. Nach ihm läßt sich der Sinn der Weissagung auf folgende Weise umschreiben: sicut domus Davidis renata est in Serubabele, ita per eum renascetur templum, (ומתחתיו יצמח erklärt er durch: „der Tempel wird unter ihm, unter seinen Füßen weg emporwachsen"), cujus primum positurus est lapidem. Ipse quoque portabit coronam principis et in solio sedens simul cum senatoribus jura dicet. Etiam sacerdos in eodem illo senatu solium habebit, et optime inter illos duos conveniet. In Grotius Fußstapfen trat Clericus, der mit seiner eigenen Erklärung zu Jerem. 23, 5 im Widerspruch, wo er unsere St., so wie die C. 3 auf den Messias bezieht, in der Uebersetzung des Sacharja Josua und Serubabel zum Objecte unserer Weissagung macht, und der ziemlich oberflächliche Calmet. In neuerer Zeit suchten Eichhorn u. Ewald diese Auslegung wieder geltend zu machen, ohne die gründlichen Widerlegungen derselben, z. B. von Marck und von Reuß (l. c. S. 68 ff.) irgend zu beachten. Eigenthümlich ist die Art, wie sie sich von der dieser Auslegung entgegenstehenden Schwierigkeit befreiten, daß in der symbolischen Handlung die Krone nur dem Einen Josua aufgesetzt wird, während doch die sie erklärende Weissagung sich auf zwei Subjecte, Josua und Serubabel, beziehen soll. Eichhorn behauptete, V. 11 sey nach den Worten: „und setze sie Josua dem Sohne Jehozadaks dem Hohenpriester auf," ausgefallen „und Serubabel, dem Sohne Schealtiels, dem Fürsten," und nahm diese Worte in seine Uebersetzung auf. Ewald begnügt sich mit der Einschaltung: und auf das Serubabels. Daß man zu solcher Annahme genöthigt ist, kann schon als ein Selbstgeständniß der Unhaltbarkeit der ganzen Auffassung betrachtet werden, der zu Liebe man auch אליו in V. 12 in אלהם ändern muß.

Wir heben hier aus der Menge von Gründen, welche diese Erklärung zurückweisen, und die Beziehung auf den Messias als die richtige darthun, nur einige aus. 1. Für den Messias entscheiden die Parallelst., zunächst die C. 3, 8, wo der Messias wie hier den Namen Sproß führt, wo Josua ausdrücklich als sein Vorbild bezeichnet wird, dann die schon früher angeführten Weissagungen des Jeremias von dem צמח, welche der Prophet hier deutlich vor Augen hat, endlich Ps. 110, dessen Verkündung von der in dem Messias zu vereinigenden königlichen und hohenpriesterlichen Würde hier

21*

nur weiter ausgeführt wird. 2. Sollte die Weissagung sich auf Josua und Serubabel beziehen, so sieht man nicht ein, weshalb die Krone, das Insigne der Herrschaft, Josua aufgesetzt wird, und auch zugestanden, was ganz unerweislich ist, daß sie zugleich Zeichen der hohenpriesterlichen Würde seyn könne, warum nicht wenigstens ihm und Serubabel zugleich. Josua konnte doch nicht Typus des Serubabel seyn; denn was hätte der Prophet wohl für einen Grund haben können, durch einen Zeitgenossen den Zeitgenossen abzubilden? 3. Die Uebersetzung des וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ in V. 13 durch: „und es wird auch ein Priester auf seinem Stuhle seyn," ist an und für sich gewaltsam, und wird außerdem zurückgewiesen durch die alsdann entstehende Disharmonie zwischen der Real- und der Verbalweissagung. 4. Serubabel kann nicht unter dem Sproß verstanden werden; denn dieser wird als zukünftig angekündigt, während Serubabel nun schon 18 Jahre in der neuen Colonie wirkte, und den hier als zukünftig angekündigten Tempelbau schon längst begonnen hatte. Man darf dagegen nicht mit Theodoret einwenden, es sey hier von der Erhebung zu einer neuen Würde die Rede. Denn Serubabel blieb nach der Weissagung, was er vor ihr war. Nie gelangte er zu der dem Subjecte dieser Weissagung beigelegten königlichen Würde. 5. Es ließe sich nach dieser Auslegung kaum etwas nichtssagenderes denken, als diese so feierliche, so Großes versprechende Weissagung. Josua und Serubabel — wäre der ganze Inhalt — sollen auch ferner bleiben, was sie sind! 6. Die Weissagung von der Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes, V. 15, ein Zug aus der Messianischen Zeit, steht dann ganz abgerissen da, und man weiß nicht, wie er hieher kommt. Ebenso läßt sich alsdann auch kein Grund angeben, warum das Gold und Silber zu der Krone „von der Gefangenschaft" genommen werden soll, während dieser Zug doch in einer symbolischen Handlung, wo sonst nichts bedeutungslos ist, nicht absichtslos seyn kann. 7. Wenn man mit Ewald den Sinn so bestimmt: „Zwei Kronen sollen gemacht werden für jene zwei würdigen Vorsteher, nicht blos als Ehrenkronen um das Haupt jener verdienten Männer, sondern auch als Vorzeichen ihrer Messianischen Verherrlichung," so verwandelt man den Propheten in einen erbärmlichen Phantasten und Lügenredner.

Gegen diese Eichhorn-Ewaldsche Auffassung hat sich auch Hitzig erklärt. Er bemerkt dagegen, es sey kein Beispiel bekannt, daß ein Prophet in einem Zeitgenossen den bereits gebornen zukünftigen Messias erkannt hätte, und außerdem werde in C. 3, 8 nicht Serubabels Auftreten als Messias, sondern die Person des letztern als erst zukünftig gedacht. Hitzigs eigne Auffassung aber ist nicht minder verwerflich. Nach ihm soll hier das Auftreten einer doppelten Person, des Messias und eines von ihm verschiednen zukünftigen herrlichen Hohenpriesters geweissagt werden. Diesen Sinn gewinnt er aber nur durch das Opfer einer doppelten Textesänderung, worin er Eichhorn und Ewald nachfolgt, und dadurch, daß er in V. 13 der unzulässigen Erklärung: und es ist ein Priester st. er ist Priester, folgt. Da auch Hitzig den Tempelbau äußerlich faßt, so wird seine Erklärung von

noch größeren Schwierigkeiten gedrückt wie die Ewalds. Den äußeren Tempelbau sollte ja Serubabel vollenden. Wie kann also dieser dem zukünftigen Messias beigelegt werden?

Cap. 7 und 8.

Die Weissagung ist von der vorigen durch einen Zeitraum von ungefähr zwei Jahren getrennt; sie fällt in den neunten Monat des vierten Jahres des Darius. Diese von dem Propheten hinzugefügte Zeitangabe ist wichtig, weil sie Licht auf die Begebenheit wirft, welche die Weissagung veranlaßte. Diese war folgende. Die Gemeinde (das Haus Gottes V. 2, vgl. 3, 7, Hos. 8, 1; daß nur das ganze Volk gemeint seyn kann, welches hier nach seinem idealen Wohnort bezeichnet wird, erhellt aus dem Singul. in V. 3 und aus V. 5, wo die Antwort an „das Volk des Landes" gerichtet wird) ließ durch einige in den Tempel gesandte Abgeordnete fragen, ob sie die am Tage der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer bisher üblichen Fasten, enthaltend ein reuiges Bekenntniß der Schuld und eine Bitte um Vergebung und Wiederertheilung des früheren Glückes, auch ferner halten, oder aufgeben sollte. In dieser Frage lag zugleich eine Bitte eingeschlossen, die, daß Gott recht bald die Trauertage in Freudentage verwandeln wolle. Daher heißt es V. 2, die Abgeordneten seyen gekommen, den Herrn anzuflehen. Beides, Frage und Bitte, setzt voraus, daß man in den Verhältnissen der Gegenwart Grund zur Hoffnung auf eine günstige Zukunft hatte. Dieser läßt sich aber auch grade im vierten Jahre des Darius nachweisen. Der Tempelbau war bisher unablässig betrieben worden und glücklich fortgeschritten. Die neuen Machinationen der Samaritaner am Persischen Hofe zu seiner Hinderung waren eben jetzt vollständig vereitelt, vgl. Prideaux,

I, S. 172 deutsch. Ausg. Hiedurch wurde der Kleinmuth der Zurückgekehrten beschämt, und man überließ sich nunmehr den freudigsten Hoffnungen in Bezug auf die Zukunft.

Die Anfrage war an die im Tempel versammelten Priester und Propheten gerichtet, in der Hoffnung, daß Gott durch einen von ihnen seinen Willen offenbaren werde. Dieß geschah durch Sacharja. Seine Antwort zerfällt in zwei Theile. In dem ersten, C. 7, 5—14, beschäftigt er sich mit der Bestrafung des schlechten subjectiven Grundes, aus dem die Frage wenigstens bei einem Theile der Anfragenden hervorgegangen. Es war schon damals die todte heuchlerische Werkgerechtigkeit im Keime vorhanden, welche später, immer mehr um sich greifend, der neuen Colonie ebenso verderblich wurde, wie in der früheren die äußere auf demselben Principe beruhende Abgötterei. Diese übte auch auf die Ansicht vom Fasten den nachtheiligsten Einfluß aus. Man legte demjenigen, was bloß als äußere Darstellung einer reumüthigen Gesinnung Bedeutung hatte, an und für sich, als opus operatum, Werth bei. Man glaubte dadurch sich ein Verdienst zu erwerben, und wunderte sich und murrte, daß Gott dieß langjährige Verdienst noch immer nicht anerkenne und belohne. Der Pr. zeigt, wie ungereimt dieser Wahn sey, wie der Herr ganz Anderes, die Erfüllung der sittlichen Vorschriften seines Gesetzes, verlange, ohne die jeder äußere Gottesdienst nur Heuchelei sey, er macht darauf aufmerksam, wie die Nichtbefriedigung dieser von den früheren Propheten laut und wiederholt ausgesprochenen Anforderung das frühere namenlose Unglück über das Volk gebracht habe, von dem es sich noch jetzt nicht erholt hatte, und wie gleiche Ursache auch in Zukunft nothwendig gleiche Wirkung haben werde. — In dem zweiten Theile der Rede, C. 8 schreitet der Prophet dann zur directen Beantwortung der Frage, deren Inhalt nun nicht mehr zur Bestärkung der Heuchler in ihrer fleischlichen Sicherheit, wohl aber zur Tröstung und Stärkung

der Schwachen im Glauben in dieser und der Folgezeit bis zur Erscheinung Christi dienen konnte. Dem Bundesvolke — dieß ist der summarische Inhalt — ist so reiches Heil bestimmt, daß der Tag der Zerstörung des Tempels sowohl, wie die übrigen damals zum Andenken an besonders traurige Ereignisse der Vergangenheit als Fasttage begangenen, der Tag der Einnahme Jerusalems im vierten, der Tag der Ermordung Gedaljas im siebenten, und der Tag des Anfanges der Belagerung im zehnten Monat, in Freudentage verwandelt werden sollen, weil die zukünftigen Güter weit größer seyn werden, wie die an ihnen verlorenen. Der Pr. umfaßt auch hier den ganzen Complexus des dem Bundesvolke bestimmten Heiles, und seine Verkündung hat erst in Christo ihre volle Wahrheit gefunden. Ausschließlich auf die durch Ihn dem Reiche Gottes gewordene Verherrlichung bezieht sich der Schluß V. 20—23, wo, als weitere Ausmalung von Mich. 4, 2, Jes. 2, 3 und Jerem. 31, 6, der Eifer der Heidenvölker in der Bewerbung um die Aufnahme in das Reich Gottes geschildert wird.

Cap. 9, 1—10.

Ein siegendes feindliches Heer überfluthet das Persische Reich und stürzt es von dem Gipfel seiner Höhe herab. Der Pr. schildert vorzugsweise seinen Zug durch diejenigen Provinzen des Persischen Reiches, welche Judäa am nächsten lagen, um durch den Contrast gegen ihr trauriges Schicksal das bessere Loos des Bundesvolkes in einem glänzenderen Lichte erscheinen zu lassen. Während Damascus und Hamath durch das göttliche Strafgericht ereilt und vom Sieger eingenommen werden, während Tyrus durch alle seine Reichthümer, durch seine Bollwerke und

durch seine Lage im Meere nicht geschützt, erobert und eine Beute des Feuers wird, während das angrenzende Philistäa seinen alten Glanz verliert, und seine Hauptstädte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod in die tiefste Niedrigkeit herabsinken, bleibt durch des Herrn Schutz Jerusalem unversehrt, V. 1—8. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier eine Beschreibung von dem Zuge Alexanders vor uns haben, so deutlich, wie sie bei dem nie aufzuhebenden Unterschiede zwischen Weissagung und Geschichte nur immer gegeben werden konnte*). In den Hauptpuncten läßt sich die genaue Uebereinstimmung von Weissagung und Geschichte durch ausdrückliche historische Zeugnisse darthun. Die Einnahme von Damascus schildern Arrian II, 15, Curt. 3, 25, Plut. Alex. C. 24. Die Schicksale von Tyrus und Gaza sind zu bekannt, als daß es in Bezug auf sie einer ausführlicheren Nachweisung bedürfte. Alexander verwandelte, nach Arrian 2, 27, die letztere früher blühende Stadt, nachdem er in die entvölkerte eine Colonie aus den Umwohnern geführt, grade so wie dieß V. 6 von Asdod vorherverkündet wird, in ein bloßes Castell. Daß die Einnahme von Hamath nicht ausdrücklich berichtet wird, kann nicht auffallen, da die Geschichtschreiber Alexander selbst folgen, der sich an der Seeküste hielt, während das Land Hamath von Parmenio auf seinem Zuge gegen Damascus berührt werden mußte. Ebenso wenig darf man eine ausdrückliche Er-

---

*) Man vgl. mit der prophetischen Darstellung hier die historische von Stark, Gaza u. die philistäische Küste, Jena 52 S. 237: „Der Plan Alexanders nach der Schlacht bei Issos vor allem die persische Thalassokratie zu brechen, hatte ihn nach Phönizien geführt; alle andere Städte, auch auf Kypros ergaben sich ihm; nur Tyrus, der Kern und Mittelpunct des persischen Seewesens, trotzte. Nach sieben Monden großer Anstrengungen, großer Wasserarbeiten, Seegefechte ward es erobert, im Juli 332. Es schien jetzt jeder Widerstand gegen den gewaltigen Andrang (ὁρμὴ καὶ βία) Alexanders vergeblich. Ganz Kölesyrien und Palästina fiel ihm zu. Da ist Gaza die einzige Stadt, die ihm Widerstand leistet" u. s. w.

wähnung des Schicksals der übrigen Philistäischen Städte außer Gaza erwarten, da die Geschichtschreiber Alexanders in der Beschreibung seines Zuges durch Syrien und Palästina so ausnehmend kurz sind, da sie überhaupt aus der großen Masse der Begebenheiten nur die bedeutendsten, namentlich diejenigen herausheben, welche ein Licht auf den Character Alexanders werfen, der überall, wie sich dieß namentlich besonders stark bei Arrian zeigt, ihr Hauptaugenmerk ist. — Wie die Geschichte vollkommen bestätigt, was hier von der Bewahrung des Bundesvolkes bei jenem den Nachbarländern verderblichen Zuge vorhergesagt wird, ist in den Beiträgen, 1, S. 277 ausführlich nachgewiesen worden. — Was Sacharja in Bezug auf die Nachbarländer weissagt, ist übrigens überall nur Wiederaufnahme älterer Weissagungen. Was von Tyrus und Sidon geweissagt wird, knüpft an Ezechiel an, was von Damascus und Hamath, und ebenso was von den vier Philistäischen Städten, an Jeremias.

In V. 9 und 10 stellt der Prophet der niederen Gnadenerweisung Gottes die höhere, die Sendung des Messias, entgegen, auf die er schon im Vorhergehenden, V. 7, im Vorbeigehen einen Blick geworfen.

Wir schicken der Erklärung eine Abhandlung über das V. 1 als Hauptobject der Weissagung genannte Land Hadrach voraus.

Ueber das Land Hadrach.

Die schon von mehreren Jüdischen Auslegern auf die Auctorität des R. Jose, und von mehreren älteren Christlichen, besonders nach dem Vorgange von Bochart, aufgestellte Meinung, daß das Land Chadrach, אֶרֶץ חַדְרָךְ, Sach. 9, 1, eine Gegend in der Nähe von Damaskus sey, gelangte durch die Beweisführung von Michaelis, Supplem. S. 676 auf geraume Zeit zu allgemeiner Anerkennung. Alle historischen Zeugnisse aber, welche man für das Vorhandenseyn einer Landschaft Hadrach beigebracht hat, beru-

hen auf einer Verwechselung mit der Arabischen Stadt Draa oder Adraa, dem alten Edrei, אֶדְרֶעִי, welches Deut. 1, 5, als zweite Residenz des Königes Og von Basan genannt wird, nach Abulfeda, tabula Syriae p. 97, ungefähr 6½ deutsche Meile von Damaskus entfernt, im Mittelalter noch bedeutend, Suffraganstadt von Bostra, in der Geschichte der Kreuzzüge mehrfach erwähnt, jetzt nach dem Berichte von Seetzen u. A. in Trümmern liegend und unbewohnt, vgl. Ritter Erdk. 15, 2 S. 834 ff. Bei mehreren älteren Schriftstellern tritt die Verwechselung beider nach der Hebräischen und Arabischen Schreibung fast gar nicht verwandter Namen ganz deutlich hervor. So z. B. bei Adrichomius, theatr. terrae S., p. 75: „Adrach, sive Hadrach, alias Adra, Adraon et Adratum, Caelesyriae oppidum est, a Bostra viginti quinque millibus distans a quo etiam adjacens regio terra Hadrach nuncupatur. De qua Zacharias prophetavit. Post Christi tempora urbs haec, episcopali sede cohonestata, archiepiscopo Bostrensi parebat. Atque quo tempore Occidentales Christiani, rerum in Palaestina potiebantur, etiam vulgo civitas Bernardi de Scampis dicta fuit." Ebenso bei Calmet, zu Sach. l. c. „Nous connoissons une ville d' Atra dans l' Arabie deserte, celebre autrefois, et qui soutint des sieges contre l' armée de Trajan commandée par lui même (Xiphilin. ex Dione et Dion.) et contre celle de l' empereur Sevére (Herodian. l. 3, 9, Zonaras p. 216). Cf. Cellarius l. 3, C. 15." Bei Anderen dagegen bedarf die Verwechselung, weil nicht ausdrücklich ausgesprochen, einer näheren Nachweisung. Wir beginnen gleich mit Demjenigen, was gewöhnlich als das Beweisendste angeführt wird. „Sed his addo, sagt J. D. Michaelis, quae anno 1768 a nobili Arabe Transjordanense, Josepho Abbassi didici. — — Interrogabam inter alia, — — nossetne urbem aliquam حدرك, sic enim literis Arabicis scribebam. — — Respondebat, esse ejus nominis urbem, deque ea se audivisse, sed nunquam ibi fuisse. Parvam nunc esse, sed majorem olim fuisse ipsa Damasco referri. — — Addebat, ferri metropolin fuisse magnae regionis, quae terra Hadrach vocetur. Nobiles ex hac terra Hadrach familias ortas dici, multaque de ejus regibus et principibus narrare Arabes, referri etiam, quod olim gigantes habuerit. Ferri etiam fabulam, Muhammedem ex hac regione ortum. — Jam — instabam, ubinam sita esset. Hoc negabat, se accuratius referri posse, id modo meminisse audire, a Damasco versus desertum sitam esse, forte decimo a Damasco milliari. Oblitus sum interrogare, quae milliaria intelligeret, sed puto, milliaria majora Arabum, 19, v. 20 unius gradus." Die leichteste Weise uns dieses Zeugnisses zu entledigen, wäre nun die, daß wir uns darauf beriefen, daß der Gewährsmann von Michaelis, nach der keinen Zweifel übrigen lassenden Nachweisung von Steph. Schulz in den Leitungen des Höchsten, ein Betrüger gewesen. Allein damit wäre doch die Sache noch nicht ganz abgethan, da dieser Betrüger wirklich aus dem Lande war, aus welchem zu seyn er vorgab, und daher möglicherweise richtige geographische und historische Notizen über dasselbe mittheilen konnte. Auch zeigt die genauere Betrachtung seiner Aussage, daß

er dieselbe nicht aus der Luft griff, sondern, abgesehen von der Verwechselung von Hadrach und Adraa, um so leichter zu erklären, da er nie selbst an Ort und Stelle gewesen, seine Nachrichten nur aus Hörensagen geschöpft zu haben selbst gestand, und eine gewisse Verschiedenheit der Aussprache um so lieber ignorirte, als er nicht gerne eine Antwort schuldig bleiben mochte, treu und richtig referirte. Daß aber diese Verwechselung wirklich statt findet, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Nicht nur stimmt die Richtung von Damaskus, in der Hadrach liegen soll, gegen die Wüste zu, also nach Arabien, vollkommen überein, sondern auch die Entfernung, da die 10 Arabischen Meilen ungefähr 7—8 Deutsche ausmachen. 2. Abbassi sagt, es gingen viele Sagen über die alten Könige dieser Gegend, deren Bewohner einst Riesen gewesen seyn sollten Wem fiele hier nicht sogleich die Erzählung des Pentateuch von dem riesenhaften Könige Og von Basan ein, dessen eisernes Bette neun Ellen lang und vier Ellen breit war, und der über die Rephaim herrschte, ein großes starkes und hohes Volk? (vgl. Num. 21, 33, Deut. 1, 4. 3, 1—11). Diese Nachrichten gelangten wahrscheinlich durch die noch im Mittelalter zu Adraa sehr zahlreichen Christen an die Araber, welche sie nach ihrer Gewohnheit noch mehr ausschmückten, wozu ihnen die Beschaffenheit der Gegend (sie ist nach Seetzen voller Höhlen) viele Veranlassung darbot. — Was über die frühere Größe und den gegenwärtigen Verfall der Stadt gesagt wird, paßt wenigstens auf Adraa vollkommen. — Haben wir nun dieses Hauptzeugniß aus dem Wege geräumt, so dürfen uns die beiden einzigen noch übrigen nicht in Verlegenheit setzen. Das eine ist das des Theodoret: Ἀδρὰχ πόλις ἐστὶ τῆς Ἀραβίας. Die Verwechselung war hier um so leichter, da Theodoret das Hebr. ח durch α ausdrückte, und schon die Bezeichnung Adrachs als einer Stadt in Arabien, läßt keinen Zweifel übrig, daß sie wirklich statt gefunden. Das zweite Zeugniß ist das des R. Jose bei Jarchi z. d. St.: „Sed dicebat illi Rabbi Jose, filius Damascenae mulieris, in disputatione: Coelum et terram super me invoco: natus sum Damasci, estque locus aliquis, cujus nomen est Hadrach." Da wir schon so manche Beispiele von Verwechselung von Adraa und Chadrach gehabt haben, so können wir das Zeugniß des R. Jose, der wohl schwerlich genau untersucht hat, ob die Hebräischen und die Arabischen Buchstaben sich genau entsprechen, und vielleicht den Namen des Ortes nie geschrieben gesehen, getrost verwerfen, ohne seine Ehrlichkeit in Zweifel zu ziehen.

Der bisherige Beweis, daß bis jetzt gar nichts für das Vorhandenseyn einer Stadt und Landschaft Hadrach beigebracht worden, führt uns aber noch über seinen eigentlichen Gegenstand heraus. Er zeigt zugleich, daß Hadrach überhaupt kein Nomen proprium seyn kann. Käme das Wort in einem historischen Buche, namentlich im Pentateuch, oder einem der anderen älteren, als muthmaßliche Benennung eines verhältnißmäßig unbedeutenden Ortes, in einer in alter und neuerer Zeit wenig bekannten Gegend, etwa dem inneren Afrika vor, so wäre nichts ungereimter als dieser Schluß. Hier aber findet von alle dem grade das Gegentheil statt. Die Benennung findet sich in einem prophetischen Buche, wo symbolische Benennungen nach dem ganzen

Character der prophetischen Darstellung nicht unerwartet seyn dürfen; in einem der spätesten Bücher der Schrift, wodurch die Aushülfe unstatthaft wird, daß das Andenken des Ortes bis auf den Namen untergegangen; sie bezeichnet nicht etwa eine einzelne Stadt, sondern eine ganze Gegend, oder ein ganzes Land, dessen nahe Zusammenstellung mit Damaskus u. s. w. zeigt, daß wir dasselbe in einem cultivirten, und in älterer und neuerer Zeit hinreichend bekannten Theile der Erde zu suchen haben. Wie läßt es sich nun denken, daß ein solches Land, wenn es wirklich unter dem geographischen Namen Hadrach vorhanden gewesen, sich allen älteren und neueren Nachforschungen entzogen haben sollte? Daß schon die LXX nichts von einem solchen wußten, geht daraus hervor, daß sie den Namen in Σεδρὰχ entstellten, was nicht etwa, wie Michaelis l. c. S. 679 behauptet, ein Fehler, sondern die ursprüngliche, in allen Handschriften enthaltene Lesart ist, von Hieronymus nicht aus Griechischen Handschriften, sondern aus dem Hebräischen Texte verbessert. Daß überhaupt die älteren Juden sich durchaus nicht im Besitze irgend einer historischen Notiz über ein Land Hadrach befanden, wird dadurch bewiesen, daß die Auffassung als symbolische Bezeichnung bei ihnen die allein herrschende war. Der Chaldäer übersetzt בְּאַרְעָא דָרוֹמָה, in terra australi, vielleicht mit Beziehung auf die Stellen Hiob 9, 9 und 37, 9, wo חַדְרֵי תֵמָן, die Kammern des Südens, von den äußersten unzugänglichen Südgegenden vorkommt, nicht beachtend, daß der Begriff des Südens hier nur in תמן liegt. Jarchi sagt ausdrücklich, daß die figürliche Auffassung des Wortes so lange bei den Juden geherrscht habe, bis der Rabbi Jose seine vermeintlich bessere Einsicht geltend machte. Hieronymus, der auch hier aus Jüdischer Quelle schöpfte, wie die Uebereinstimmung seiner Erklärung mit der Jüdischen zeigt, erwähnt mit keinem Worte des Vorhandenseyns einer eigentlichen Auffassung. Wir dürfen uns aber, bei dieser Lage, um so weniger bedenken, in Hadrach eine figürliche Bezeichnung zu erkennen, da bei den Propheten der Gebrauch solcher Benennungen so sehr häufig ist. Bekannt ist es, daß bei Jesaias Jerusalem durch den symbolischen Namen Ariel, Löwe Gottes, und Thal des Gesichtes, als Sitz der Propheten, bezeichnet wird, Babylon durch die Wüste des Meeres, Edom durch Duma, bei Ezechiel Jerusalem durch Oholiba, bei Jeremias Babylon durch Sesach. Ließe sich auch hier keine äußere Veranlassung auffinden, wodurch Sacharja zur Wahl dieser figürlichen Bezeichnung veranlaßt wurde, so würde dieß doch noch kein entscheidender Grund gegen ihre Annahme seyn; denn ein solcher findet ja auch bei den meisten der angeführten Benennungen nicht statt. Ist es nun ausgemacht, daß die Benennung eine symbolische seyn muß*), so kommt es nunmehr darauf an, ihre Bedeutung auszumitteln.

*) Nachdem die zur Zeit des Erscheinens der ersten Ausg. der Christol. allgemein herrschende Annahme Chadrach sey Eigenname einer Gegend bei

Hier können wir aber nicht lange in Zweifel seyn. Die richtige Erklärung braucht nicht erst gesucht zu werden; sie ist, was die bloße Auffassung des Wortes betrifft, nicht die Anwendung, die älteste unter den vorhandenen, die vielleicht auch äußerlich durch die Auctorität der Tradition bestätigt wird, obgleich sie bei ihren inneren Vorzügen einer solche Stütze nicht bedarf. Jarchi und Kimchi sagen: „Allegorice interpretabatur R. Juda filius Elai (ein Schüler des Akiba zur Zeit des Hadrian, vgl. Wolff bibl. Hebr. 1, S. 411) de Messia, qui sit acutus (חד) gentibus, et mollis (רַךְ) Israeli." Hieronymus: „assumtio verbi domini, acuti in peccatores, mollis in justos: Adrach quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum: Ad acutum, Rach molle tenerumque significans." Wir lassen beiden gerne ihre Messianische Auslegung, und entnehmen von ihnen nur die Worterklärung. Nach ihr ist das Land Chadrach, das Land Scharfweich oder Starkschwach, ein Land, welches, jetzt noch kräftig und mächtig, wenn das gedrohte göttliche Strafgericht eintrifft, geschwächt und erniedrigt werden soll.

Es bedarf wenig, um zu beweisen, daß diese Erklärung sprachlich vollkommen zulässig, und daß sie die einzige überhaupt statthafte ist. Daß Zusammensetzungen nicht blos bei wirklichen Eigennamen, sondern auch bei symbolischen Benennungen üblich waren, zeigen Beispiele wie Ariel, Jehoschafat, Abiad u. s. w. חד bedeutet eigentlich scharf und spitz, vom Schwerte Ps. 57, 5, Jes. 49, 2. Dann im übergetragenen Sinne: acris, wacker, kräftig, energisch. Im Arabischen hat das Verbum حدّ die Bedeutung, vehemens fuit, durus in ira, pugna, und in ähnlicher kommt auch das Hebr. חָדַד Hab. 1, 8 vor, wo es von den Rossen der Chaldäer heißt חַדּוּ מִזְּאֵבֵי עֶרֶב, wozu Bochart, opp. II, c. 826 sehr richtig bemerkt: Malim tamen חַדּוּ referre ad animum et tam lupos, quam equos hic ὀξεῖς

Damascus in Folge der dort gegebenen Beweisführung aufgegeben worden (Gesenius in dem thes. erkannte als bewiesen an 1. daß alle Nachrichten, die man auf Hadrach bezogen, auf Adraa gehen, und 2. daß Hadrach überhaupt nicht Name einer Stadt oder Provinz in Syrien seyn könne) haben Einige (Bleek, Stud. und Crit. 1852 II. S. 258, Gesenius) die Vermuthung aufgestellt, Chadrach sei Name eines Damascenischen Königes, Andere (Movers, Phönizier 1 S. 478), eines Damascenischen Gottes. Allein von einem solchen Gotte oder König findet sich sonst nirgends eine Spur. Namentlich weiß die Schrift davon nichts. Es ist aber nicht die Weise der Schrift dergleichen, wenn es in ihr noch nicht vorgekommen, so ohne alle nähere Bezeichnung einzuführen. Ferner, nach dem gewöhnlichen nur einzelne Ausnahmen erleidenden Sprachgebrauch ist der auf ארץ folgende Eigenname Bezeichnung des Landes oder Volkes, und daß dieß auch hier der Fall seyn muß, darauf führt die Analogie aller übrigen Namen des Abschnittes. Wir haben im Folg. nur Bezeichnungen von Ländern und Städten. Dann entscheidet gegen diese Hypothese auch die Durchsichtigkeit der Bedeutung, welche nicht an einen gewöhnlichen, sondern nur an einen idealen Eigennamen denken läßt. Auf einen König oder Gott paßt zudem diese Bedeutung nicht.

et acres dici, quia quidquid agendum sibi proponunt, acriter exequuntur et summa contentione. In Bezug auf רך ist keine weitere Nachweisung nöthig, da alle darin übereinstimmen, daß es weich, zart und dann auch matt, schwach bedeute. Es ist sehr bezeichnend für die Orientalischen Weltreiche in der Zeit ihres Verfalles, vgl. רך לבב von der Weichmüthigkeit und Schlaffheit in Deut. 20, 8, 2 Chron. 13, 7.

Nach dieser Erklärung nun enthält die symbolische Benennung des Landes zugleich die Weissagung über sein bevorstehendes Schicksal, den Inbegriff dessen in sich, was der Prophet über dasselbe vorher verkündet. Dieß muß dieselbe bei einem so sehr auf den früheren Propheten ruhenden Schriftsteller, wie Sacharja um so mehr empfehlen, da wir aus diesen mehrere ganz analoge Beispiele anführen können. Das erste ist Jes. 21, 1, wo in einer den Untergang Babylons ankündigenden Weissagung dasselbe מדבר ים, die Wüste des Meeres genannt wird. Unmöglich kann מדבר nach Etymologie und Sprachgebrauch eine reichbebaute Ebene bezeichnen, wie die um Babylon damals war. Es bezeichnet überall eine Gegend, die nur zu Triften geeignet ist, und dann Wüste. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Babylon wegen seiner bevorstehenden gänzlichen Vernichtung eine Wüste, und eine Wüste des Meeres deshalb genannt wird, weil die Fluthen des Meeres der Völker darüber gehen und es in eine Wüste verwandeln sollen. Denn daß das Meer das Meer der Völker ist, welche die Verwüstung herbeiführen, erhellt aus Jer. 51, 42. 43. 49, 23. — Eine andere Analogie gewährt die Ueberschrift: „Last über Duma," in der Weissagung Jesaia's gegen Edom, C. 21, 11. דומה, das Schweigen. Todtenstille soll in dem verheerten Lande herrschen. Diese bildliche Bezeichnung um so passender, weil in der Weissagung selbst das Unglück unter dem Bilde der öden, einsamen Nacht dargestellt wird. — Vor allem analog aber ist die Bezeichnung Babylons durch Sesach bei Jeremias in C. 25, 26. 51, 41. Nach der einstimmigen Behauptung der Jüdischen Ausleger soll ששך nach dem Alphabetum Atbasch dasselbe seyn, was Babel. Viele christliche Ausleger haben diese Behauptung, welcher jedoch andere, namentlich Hieronymus mit großer Zuversicht beitreten, als eine Jüdische Grille verworfen, andere sie wenigstens für höchst zweifelhaft erklärt. Es kann aber an ihrer Richtigkeit kein Zweifel seyn. Die Abneigung gegen sie ist kaum anders zu erklären, als theils daraus, daß man, weil sich die Bedeutung des Wortes Sesach nicht gleich darbot, eine solche Versetzung für ein unnützes, dem Zeitalter des Jeremias fremdes, und eines Propheten unwürdiges Spiel hielt, theils daraus, daß man bei dem Namen des Alphabetes Atbasch unwillkürlich an etwas sehr complicirtes und künstliches dachte. Was zuerst das letztere betrifft, so ist gewiß nichts einfacher, als die Operation, wodurch für den ersten Buchstaben des Alphabetes von vorne א, der erste von hinten ת, für den zweiten ב, der zweite von hinten ש gesetzt wird, u. s. w. (vgl. dar. Buxtorf lex. Chald. s. v. אתבש und dess. de abbreviaturis Hebraic. p. 41). Die Gründe dafür, daß Jeremias diese Operation wirklich vorgenommen, sind

folgende: 1. Es kann unmöglich zufällig seyn, daß das Nomen שֵׁשַׁךְ nach dem Alph. אתבש grade demjenigen entspricht, was an seiner Statt gesetzt wird. 2. Es findet sich noch ein anderer unzweifelhafter Fall, wo Jeremias sich des Alph. Atbasch bedient hat in C. 51, 1. Der Pr. sagt dort: „Also spricht der Herr: siehe ich errege einen verderbenden Wind gegen Babel und die Bewohner des Herzens meiner Widersacher." Aufmerksamkeit erregt hier schon das höchst Fremdartige des Ausdruckes: „das Herz meiner Widersacher." Dieß wird durch keine Erklärung gehoben, fällt aber weg durch die Bemerkung von Jarchi und Abenesra, daß beide Wörter zusammen nach dem Alph. Atbasch gelesen כַּשְׂדִּים heißen. An der Richtigkeit der Erklärung kann hier um so weniger Zweifel seyn, da die Anzahl der Buchstaben so groß, und das Stattfinden eines Zufalls noch undenkbarer ist, als bei Babel. Dazu kommt, daß Jeremias auch sonst nicht nur überhaupt, wie C. 50, 10 כַּשְׂדִּים, Chaldäer, für das Land der Chaldäer setzt, sondern grade so wie hier Babel und Joschbe Kasdim miteinander verbindet. So C. 51, 35. Das Passende des Wortspieles — die Chaldäer, als die furchtbarsten Feinde des Volkes Gottes zur Zeit des Propheten, das Herz seiner Widersacher genannt — fällt in die Augen. Es scheint, daß der Schlüssel zur Auslegung dieser Stelle nicht erst durch die späteren Juden wieder aufgefunden worden, sondern sich durch die Tradition fortgepflanzt hat. Die Uebersetzung der LXX: *καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους*, zeigt, daß sie schon, oder vielmehr noch in seinem Besitze waren; dasselbe beweist in Bezug auf den Chaldäer seine Uebersetzung ארעא דכשדאי. Hätte Symmachus nichts weiteres in dem Ausdrucke gesucht, so würde er nicht die Hebräischen Ausdrücke (*Λεβκάμμα*) in seiner Uebersetzung beibehalten haben.

Es kommt aber jetzt darauf an, die Bedeutung des Namens Sesach auszumitteln. Denn ließe sich eine solche nicht auffinden, so wäre der Vorwurf einer Spielerei gewissermaßen gerecht. Auch zeigt schon die Analogie des לֵב קָמָי, daß eine solche stattfinde. Hier können wir nun nicht lange in Zweifel seyn. Folgen wir der Bildung von בָּבֶל selbst, welches in der Genesis von בָּלַל, verwirren, abgeleitet und durch Verwirrung erklärt wird, eine Ableitung und Erklärung, welche Jeremias gewiß vor Augen hatte, woraus sich die sonst irreguläre Bildung erklärt, so muß שֵׁשַׁךְ von dem Verbo שָׁכַךְ abgeleitet werden. Diese Ableitung wird auch dadurch bestätigt, daß der Infinitiv dieses Verbi grade bei Jeremias 5, 26 in der sonst seltenen Form שַׁךְ vorkommt. Dazu kommt noch das Passende der Bedeutung. שָׁכַךְ kommt Gen. 8, 1 von den sich senkenden Wassern der Sündfluth vor; Jer. l. c. von dem Niederducken der Vogelsteller. Hienach wäre Sesach Niedersenkung, und wir hätten einen Commentar zu dieser Benennung in Jerem. 51, 64: „also soll niedergesenkt werden Babel und

sich nicht erheben, durch das Uebel, welches ich über sie bringe."*) — Daß Sesach für Hadrach eine Analogie abgibt, fällt nunmehr in die Augen.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, zu untersuchen, welches Reich Sacharja durch diese symbolische Benennung bezeichnet. Alles vereinigt sich hier für das Persische. 1. Die Benennung selbst zeigt, daß das Reich ein solches seyn muß, welches sich damals auf dem Gipfel seiner Höhe und Macht befand. Dieß war aber unter denen, welche mit dem Bundesvolke in Beziehung standen, nur bei dem Persischen der Fall. Alle übrigen waren diesem unterworfen; auf keins derselben paßte das Prädicat חד. 2. Diese Erklärung ist dem ganzen Inhalte von V. 1—8 am angemessensten. Wird in diesen der Feldzug Alexanders beschrieben, so ist nichts passender, als daß der Prophet erst dann zu den Schicksalen der einzelnen zu diesem Reiche in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehenden Gegenden übergeht, nachdem er vorher das Reich selbst, den Hauptgegenstand des Zuges, gleich an der ersten Stelle genannt hat. 3. Es erklärt sich bei dieser Annahme, warum sich Sacharja nur hier eines symbolischen Namens bedient, bei allen übrigen dagegen des eigentlichen. Sacharja lebte unter der Perserherrschaft; die Nennung der Perser war um so bedenklicher, da die Feinde der Juden alles aufboten, sie bei diesen als aufrührerisch zu verläumden; vgl. Esr. 4, 12. 13. Sacharja weissagte grade zu der Zeit, da Juda beten mußte: „Herr errette meine Seele von der Lippe der Lüge, von der Zunge des Truges," Ps. 120, 2, da die Samaritaner ihm auf allen Schritten und Tritten auflauerten, um Stoff zu Anklagen beim Persischen Hofe zu finden. Aus der Nennung der übrigen den Persern unterworfenen Gegenden konnte nicht so leicht ein Grund zur Anklage entnommen werden, da sich ja hier, unter Voraussetzung einer Empörung, annehmen ließ, daß die Perser selbst die Eroberer seyn würden. 4. Daß Hadrach nicht in gleichem Verhältniß mit dem Uebrigen steht, daß es vielmehr die alles Folgende als Theile unter sich begreifende Weltmacht ist, darauf wird schon durch die Construction hingewiesen. 5. Als die nächstfolgende Phase der Weltmacht wird in C. 9, 13 nicht undeutlich die Griechische bezeichnet. Griechenland konnte nicht anders Juda bedrängen,

---

*) Daß der Grund der Setzung von Sesach und Lebkamai statt der Nom. propr. nicht in der Vorsicht des Pr. gesucht werden darf, erhellt daraus, daß die Eigennamen daneben vorkommen. Der Zweck ist einfach ein rhetorischer. Wenn Nägelsbach, der Prophet Jeremias und Babylon S. 134 nach dem Vorgange Anderer meint, „der Gebrauch solcher spielenden Erfindungen ist des Propheten unwürdig," so zeugt diese Bemerkung davon, daß der Critiker sich nicht hinreichend die Stimmung vergegenwärtigt hat, auf welche diese Namen berechnet waren. Babel und Kasdim, das waren damals die Namen furchtbarsten Klanges für das Israelitische Ohr. Der Pr. benimmt ihnen ihr Schreckliches dadurch, daß er durch eine leise Aenderung darauf hinweist, daß hinter der Größe Babels der Untergang verborgen ist, und daß der Allmächtige die Chaldäer als das Herz seiner Feinde betrachtet.

als wenn es vorher überhaupt an die Stelle der damaligen Weltmacht getreten war. Ist Hadrach die damalige Weltmacht, so kann es somit nur die Persische seyn. Daß diese durch die Griechische fallen würde hatte schon Daniel in C. 8, 5—7. 20. 21 angekündigt, an den sich Sacharja hier unmittbar anschließt.

V. 1. Die Last des Wortes des Herrn auf dem Lande Hadrach, und Damascus ist seine Ruhe; denn der Herr hat ein Auge auf die Menschen und auf alle Stämme Israel. מַשָּׂא in den Ueberschriften der Weissagungen ist schon von alten Zeiten her auf doppelte Weise erklärt worden. Von den Einen durch Last. So schon Jonathan, Aquila, der Syrer, und besonders Hieronymus, welcher zu Nah. 1, 1 sagt: „Massa autem nunquam praefertur in titulo, nisi cum grave et ponderis laborisque plenum est, quod videtur;" vgl. zu Hab. 1, 1, Jes. 13, 1. Diese Auslegung war lange Zeit hindurch, wenn auch nicht die alleinherrschende, doch die recipirte. Von den Anderen durch Ausspruch, Weissagung. So schon die LXX, welche das Wort zuweilen durch ὅραμα, ὅρασις, ῥῆμα, sehr häufig durch λῆμμα, acceptio, wiedergeben. Diese letztere Erklärung erhielt durch den Beitritt von Coccejus (lex. s. v.), Vitringa (zu Jes. 13, 1), Aurivillius (dissertt. p. 560) und Michaelis (supplem. p. 1685) ein bedeutendes Uebergewicht. Sie hat sich in neuerer Zeit zu fast allgemeiner Herrschaft erhoben. Wichtige Gründe aber entscheiden dagegen.

1. Es wäre ein sonderbares Zusammentreffen, wenn מַשָּׂא, obgleich ebenso zur Ueberschrift einer glückverheißenden, wie einer drohenden Weissagung passend, doch einzig und allein bei drohenden Weissagungen sich fände. Das letztere findet wirklich statt, und zwar so, daß durch das so sehr häufige Vorkommen jeder Gedanke an einen Zufall ausgeschlossen wird. Daß bei Jesaias מַשָּׂא nur vor unheildrohenden Weissagungen vorkomme, gestehen alle zu (vgl. 13, 1. 14, 28. 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1). Fände sich nun diese Erscheinung nur bei Jesaias, so würde die sonst durch nichts begründete Vermuthung von Gesenius einigen Schein

haben, daß die Weissagungen gegen auswärtige Völker ursprünglich eine Particularsammlung ausgemacht haben, deren Redactor den Ausdruck besonders geliebt, und ihn in den Ueberschriften durchgängig angewandt habe. Allein nehmen wir wahr, daß dieselbe Erscheinung sich überall wiederholt, daß auch bei Nahum, Habakuk, Sacharja, Maleachi sich מַשָּׂא nur bei drohenden Weissagungen findet, so fällt es ja gleich in die Augen, daß die Erscheinung bei Jesaias und bei ihnen nur aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet werden kann, und dieser kann kein anderer seyn, als daß מַשָּׂא seiner Bedeutung nach nur zur Ueberschrift drohender Weissagungen paßte. Vitringa, Michaelis u. A. berufen sich zum Erweise, daß מַשָּׂא auch bei erfreulichen Weissagungen stehe, auf die einzige Stelle Sach. 12, 1; allein, wie wir später bei der Erklärung sehen werden, nur nach einer unrichtigen Deutung. Gesenius fügte unbegreiflicher Weise noch Mal. 1, 1 hinzu. Daß es hier bei einer Weissagung drohenden Inhaltes steht, fällt so in die Augen, daß es keines weiteren Beweises bedarf. Diejenigen, welche für die Bedeutung Ausspruch streiten, sind völlig unfähig den jedenfalls und zugestanden fast ausnahmslosen Gebrauch bei drohenden Weissagungen zu erklären. Delitzsch meint zu Hab. 1, 1: „Daß dieses Nomen sich ganz besonders bei Drohweissagungen findet, hat nicht im Etymon und Sinne des Wortes, sondern im Gebrauche seinen Grund.“ Wie soll denn aber dieser Gebrauch entstanden seyn? 2. מַשָּׂא kommt überhaupt nie erweislich vor als ein Nomen, abgeleitet von נָשָׂא in der Bedeutung aussprechen, die zudem gar nicht vorhanden ist, vgl. m. Comm. zu Ps. 15, 3, immer vielmehr von נָשָׂא in der Bedeutung heben. Die scheinbarsten Stellen sind noch Prov. 30, 1. 31, 1. Allein die genauere Betrachtung zeigt, daß auch hier die Bedeutung Ausspruch, oder Gottesspruch unpassend ist, namentlich an der ersteren Stelle, wo, sie angenommen, eine leere Tautologie entstehen würde: die Worte Agurs, des Sohnes Jakeh, der Ausspruch. Wir erwarten, daß der Character der Worte Jakehs näher bezeichnet werde. Die Bedeutung Last ist auch in diesen beiden St. die allein angemessene. Die Worte Agurs in C. 30, 1 sind eine schwere Last, die auf die natürliche sich überhebende Vernunft gewälzt wird; sie sind bestrafenden Inhaltes, züchtigen den grübelnden menschlichen Vorwitz in den stärksten Ausdrücken: wer sich nicht im einfachen Glauben an die göttliche Offenbarung hält, ist ein Vieh und kein Mann. In Prov. 31, 1 ist „die Last, damit ihn züchtigte seine Mutter“ das lastende Wort, die Strafpredigt. 1 Chron. 15, 27 soll שַׂר הַמַּשָּׂא nach Gesenius und Winer gar Meister des Gesanges bedeuten. Allein daß מַשָּׂא hier vielmehr von dem Tragen der heiligen Dinge steht, kann nicht zweifelhaft seyn, wenn man nur die Parallelstellen 2 Chron. 35, 3, Num. 4, 19. 24. 27. 31. 32. 47. 49 aufmerksam ansieht. In 2 Kön. 9, 25 ist zu erkl.: der Herr hat auf ihn gehoben diese Last. „Unstatthaft“ (Delitzsch) ist die Bed. Last hier nur dann, wenn der Zusammenhang zwischen

Wort und Erfolg in den prophetischen Aussprüchen verkannt wird. Selbst in dem verwandten מַשְׂאֵת sind die Bedeutungen (das Tragen, die Last) nur abgeleitet von נָשָׂא in der Bedeutung heben, nicht in der aussprechen. Winer und Gesenius berufen sich zwar zum Beweise für das Gegentheil auf Klagel. 2, 14, wo die Weissagungen der falschen Propheten מַשְׂאוֹת שָׁוְא genannt werden, was man durch „eitle Weissagungen" erklärt. Allein es ist dort vielmehr zu übersetzen: „sie sehen dir eitle Lasten und Wegführungen." Schon das folgende מַדּוּחִים, Wegführungen, Zerstreuungen, zeigt, daß auch מַשְׂאוֹת sich auf die Feinde beziehen muß. Die falschen Propheten suchten sich dadurch bei dem Volke beliebt zu machen, daß sie ihm großes Unglück weissagten, welches über seine mächtigen Unterdrücker ergehen werde, Lasten gegen die Weltmächte. מַדּוּחִים eine andere Bedeutung zu geben (Gesenius: seductiones), geht deshalb nicht an, weil נָדַח bei Jeremias, bei dem es häufig vorkommt, immer die Bedeutung vertreiben, zerstreuen hat. Andere (Thenius) beziehen die Verstoßungen auf Juda, welches durch die Propheten gleichsam zum Lande hinausgepredigt wurde. Dagegen entscheidet aber der Plural, der auf eine Mehrheit von Völkern hinführt. 3. Grade die Stelle Jerem. 23, 33 ff., auf die man sich zum Beweise, daß מַשָּׂא die Bedeutung Weissagung habe, zu berufen pflegt, beweist das Gegentheil. Nach der gewöhnlichen Annahme soll Jeremias dort den Spöttern zürnen, weil sie, das Weissagung bedeutende Wort מַשָּׂא in der Bedeutung Last nehmend, voraussetzen, daß er nur Unheil verkündende Weissagungen aussprechen werde. Allein diese Voraussetzung konnte schwerlich Jeremias so sehr beleidigen, und ihm als so gottlos erscheinen, da ja wirklich seine Weissagungen vor der Zerstörung in der Regel traurigen Inhaltes sind, und da er namentlich diesen Spöttern nichts anders, als Unheil zu verkünden hatte. Die Bosheit äußerte sich vielmehr darin, daß sie die Last in einer andern Bedeutung nahmen, als in der das Wort von den Propheten gebraucht worden, eine Weissagung, welche schwere Gerichte des Herrn ankündigt. Sie fragen den Jeremias, was die Last des Herrn sey, was er wieder für eine lästige Weissagung habe. Dieses gottlose, einen tiefen Blick in das ungläubige Herz der Spötter eröffnende Wortspiel konnte aber nur dann stattfinden, wenn מַשָּׂא von den Propheten in der Bedeutung Last gebraucht wurde. 4. Hätte מַשָּׂא die Bedeutung Ausspruch, so wäre es doch sonderbar, daß es nie mit dem Genitiv des Urhebers vorkommt, weder Jehovas noch der Propheten, daß vielmehr der damit verbundene Genitiv außer u. St. 12, 1 und Mal. 3, 1, wo von dem Massa des Wortes des Herrn die Rede, genit. objecti ist, z. B. מַשָּׂא בָּבֶל, מַשָּׂא דּוּמָה. In der Bedeutung Last wird מַשָּׂא auch sonst mit dem Genitiv desjenigen verbunden, der sie trägt, oder dem sie auferlegt

wird. Man sieht auch nicht, wenn משא Ausspruch bedeutet, warum es nicht auch von gewöhnlichen Aussprüchen vorkommt. 5. Die Bed. Ausspruch zeigt sich mehrfach als unpassend. Die zehnfache Wiederholung bei Jesaias in den Ueberschriften von C. 13, 1 u. s. w. (vgl. Th. 2 S. 154) paßt nicht für ein so ordinäres Wort, führt auf einen tieferen Gehalt. Die Bedeutung Last wird in Jes. 15, 1 durch כי erfordert: „die Last Moabs, denn in der Nacht wird Ar zerstört. In Jes. 21, 1 entbehrt das Folg. des Subjectes, wenn man die Bed. Last verkennt, Michaelis: quod onus sicut turbines. Daß man in Jes. 30, 6 übersetzen muß: „Die Last der Thiere des Südens" (So werden die Judäer genannt, die in ihrer thierischen Unvernunft im Süden, bei Aegypten Hülfe suchen) zeigt das ישאו, sie tragen, was auf משא zurückweist. Hier und Mal. 3, 1 erhalten wir bei der Annahme der Bed. Ausspruch eine leere Tautologie (wie kahl lautet die Uebersetzung Hitzigs: Ausspruch, Wort Jahves), die am wenigsten zu dem concisen Style der Ueberschriften paßt. 6. Die Bedeutung Last ist an unserer Stelle dem Parallelismus angemessener. מַשָּׂא entspricht dann מְנֻחָתוֹ: Die Last von des Herrn Worte trifft oder fällt auf Hadrach; seine Ruhe ist Damascus.

Nach Mal. 3, 1 und hier 12, 1 wird man die ersten Worte als Ueberschrift nehmen müssen: Die Last des Wortes des Herrn auf dem Lande Hadrach. An die Ueberschrift wird dann die Ausführung also mit und angeknüpft, als ob vorangegangen wäre: es lastet. Die formelle Isolirung Hadrachs soll darauf aufmerksam machen, daß es nicht mit dem Uebrigen im gleichen Verhältnisse steht. Die Ausführung im Einzelnen geht nur auf die Theile, die zu Juda in näherer Beziehung standen. Bei Hadrach und ebenso bei Damascus und Hamath beschränkt sich die Weissagung auf die allgemeine Ankündigung drohenden Unglückes, wobei zu bemerken ist, daß, da diese in Bezug auf Hadrach nur in der Ueberschrift ausgesprochen ist, das Folgende sich kaum anders zu ihm verhalten kann, wie der Theil zum Ganzen. Bei dem Juda näher gelegenen Tyrus und Sidon und Philistäa geht die Ankündigung mehr ins Detail ein. — Die Drohung gegen Damascus ist Wiederaufnahme der Weissagung gegen diese Stadt bei Jeremias in C. 49, 23 ff., die nicht minder wie die unsrige zu einer Zeit ausgesprochen wurde, wo

Damascus schon längst die selbstständige Herrschaft eingebüßt hatte. Auch dort wird mit Damascus Hamath verbunden. Persien, die unterjochende Weltmacht und Damascus, die Heidenstadt, an Blüthe Jerusalem übertreffend, und höhnisch auf sie und ihre Prätension herabsehend, das waren Steine des Anstoßes, welche die geschichtliche Entwickelung beseitigen mußte.

In dem zweiten Theile des Verses wird der Grund des göttlichen Strafgerichtes über Hadrach und Damascus, so wie zugleich über die nachher folgenden Völker angegeben. Gottes Vorsehung waltet über die ganze Erde, die vor seinem Blicke offen liegt. Er kann daher nicht anders, als das Mißverhältniß aufheben, welches zwischen dem Schicksale des Bundesvolkes, und der von ihm scheinbar begünstigten Heidenvölker stattfindet. Zu vergleichen sind die Stellen Mal. 2, 17. 3, 13 ff., wo der Pr. das Volk redend einführt, und es sich beklagen läßt, daß der Herr ihm nur Unglück, den Heiden glänzendes Glück gewähre. Maleachi hat es dort mit dem gottlosen Theile des Volkes zu thun, der ohne die Verpflichtungen des Bundes zu erfüllen, trotzig auf die Erfüllung der Verheißungen desselben drang. Seine Antwort ist daher strenge; er droht noch größere Strafgerichte. Sacharja dagegen hat die wahren Mitglieder des Reiches Gottes vor Augen. Ihnen verheißt er, daß der Herr dereinst das jetzige Mißverhältniß aufhebend, die stolzen Heidenvölker demüthigen werde. Wenn Gott an den Heiden ihre Sünden heimsucht, so ist dabei sein Absehen zugleich auf die „Stämme Israels" gerichtet. Das Endresultat der Gerichte Gottes ist nach V. 7 u. 10 die Bekehrung der Heiden, wodurch die Stämme Israels befreit werden von der gedrückten Stellung, die sie bis dahin inmitten der Heidenwelt einnahmen. Die Demüthigung der Weltvölker bricht ihr Herz und bereitet es vor auf das Kommen des Reiches Gottes. עין mit nachfolgendem Genitiv bezeichnet hier das Auge, das jemandem insofern angehört, als es

auf ihn gerichtet ist, vgl. das: „denn jetzt sehe ich mit meinen Augen," V. 8. אָדָם wird durch den Gegensatz gegen „alle Stämme Israels," auf die übrigen Menschen mit Ausschluß von Israel beschränkt. Es scheint, daß der Prophet diese Entgegensetzung aus Jerem. 32, 19 entnommen hat, welcher Vers auch sonst für die zweite Hälfte des unsrigen eine vollkommene Parallelst. abgibt. V. 2. Auch Hamath, welches daran grenzet, Tyrus und Sidon, weil es sehr weise ist. Zu ergänzen: wird die Ruhe des Wortes Gottes seyn. Das: „welches daran (das Suff. in בה bezieht sich nur auf Damascus; Hadrach steht in ganz anderm Verhältniß) grenzet," scheint auf den ersten Anblick ziemlich müßig zu stehen, da ja die Lage von Hamath allgemein bekannt war. Durch diesen Schein ist die Erkl.: Hamath wird daran grenzen, veranlaßt worden: so wie durch die Nähe der Lage, so wird Hamath mit Damascus auch durch die Gemeinschaft des Unglückes verbunden seyn, ein Sinn, den der Pr. deutlicher ausgedrückt haben würde. Das: welches daran grenzet, steht aber hier keinesweges müßig. Es verbindet Hamath mit Damascus — beide zusammen repräsentiren Syrien — und scheidet es von Tyrus und Sidon, den Repräsentanten Phöniziens, deren Zusammengehörigkeit auf andere Weise, durch den Singul. חכמה bezeichnet wird. כי darf natürlich nicht durch quamvis erklärt werden, es ist auch hier Causalpartikel. Als solche würde es, auch wenn der anderweitige Gebrauch gesichert wäre, hier schon wegen der Parallelst. betrachtet werden müssen, die bei Sacharja (vgl. Beiträge 1, S. 366) ein ganz besonderes Gewicht haben. „Weil du dein Herz dem Herzen Gottes gleichgestellt hast, — sagt Ezechiel, C. 28, 6 zu dem Könige von Tyrus, der bei ihm als Repräsentant der ganzen Nation erscheint, — deshalb bringe ich über dich Fremde." Durchgängig erscheint bei ihm der Weisheitsdünkel der Tyrier, der, Gott die Ehre nehmend, Alles sich selbst zuschrieb, als die Ursache des ihnen drohenden

Strafgerichtes. Das: weil sie sehr weise ist, darf man nicht ohne weiteres in ein: weil sie sich sehr weise dünkt, verwandeln. Daß es sich nicht um eine bloß eingebildete Weisheit, sondern um eine Realität handelt, zeigt V. 3, wo als Product der Weisheit die starke Befestigung von Tyrus und die Aufhäufung der Schätze erscheint. Die Weisheit aber ist die Weisheit dieser Welt, 1 Cor. 1, 20, die „irdische, seelische," Jac. 3, 15, die unzertrennlich mit Dünkel und Ueberschätzung verbunden ist, vgl. Ez. 28, 3. 4. Solche Weisheit, die Gegnerin der ἄνωθεν σοφία, ist an sich sündig, sie nährt nicht blos den Hochmuth, sie wächst auch aus dem Principe des Hochmuthes hervor. — Nicht etwa, wie in den Weissagungen des Amos und Zephanja, die man mit Unrecht mit der unsrigen ganz gleichgestellt hat, und zum Theil auch des Ezechiel (vgl. C. 26, 2) gegen Tyrus, ihre Feindseligkeit gegen Israel erscheint hier als Ursache des göttlichen Strafgerichtes, vielmehr allein ihre stolze Weisheit. Worin übrigens die Weisheit der Tyrier sich bethätigte, geht theils aus dem folgenden V. hervor, theils aus Ez. 28, 4. 5. „Durch deine Weisheit und durch deine Klugheit hast du dir Macht erworben, und deine Schätze mit Gold und Silber gefüllt. Durch deine große Weisheit in deiner Handlung hast du große Macht überkommen, und dein Herz hat sich erhoben, ob deiner Macht." — Der Singul. חָכְמָה zeigt, daß צֹר וְצִידוֹן zu erklären ist durch Tyrus mit Sidon, oder daß Sidon als Annex von Tyrus zu betrachten ist, beide zusammen eine ideale Einheit bilden. Im Einklang mit dem Singul. steht, daß Ezechiel, den Sacharja vor Augen hat, nur von der Weisheit der Tyrier spricht, und daß in dem folgenden, wo die einzelnen Aeußerungen der Weisheit aufgeführt werden, von den Tyriern, und nur von ihnen die Rede ist. Die Ursache dieser Art der Anschließung von Sidon an Tyrus muß in der Geschichte aufgesucht werden. Sidon, obgleich die Gründerin von Tyrus, hatte

ihr in späterer Zeit den Vorrang abtreten müssen, und war sogar in eine Art von Abhängigkeit von ihr gerathen. Eine solche wird schon in der Nachricht über die Zeit Salmanassars in dem Fragmente aus Menander bei Joseph. arch. 9, 14, 2 vorausgesetzt, wenn es dort heißt, Sidon sey von Tyrus *abgefallen* (ἀπέστη τε Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄκη καὶ ἡ πάλαι Τύρος καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ἀσσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν). Auf eine solche Abhängigkeit führt uns auch Jes. 23, 2, wo gesagt wird, die Sidonischen Kaufleute füllen Tyrus, falls man hier nicht unter Sidon, Phönizien im Allgemeinen mit *Gesenius* verstehen will, ein Sprachgebrauch, der in Bezug auf die frühere Zeit, wo Sidon noch die Hauptstadt der Phönizier war, von selbst entstehen mußte, für die spätere Zeit aber kaum noch hinreichend erwiesen ist. Auf jeden Fall aber Ez. 27, 8. „Die von Sidon und Arvad waren deine Ruderknechte," wozu *Theodoret* bemerkt: ὅτι οἱ πάλαι σου ἄρχοντες Σιδώνιοι νῦν σὺν τοῖς οἰκοῦσι τὴν Ἄραδον τὸν ναυτικόν σου πληροῦσι στόλον, τὰς σὰς ἐρέττοντες ναῦς· οἱ δὲ παρὰ σοὶ ἐπιστήμονες τὸν κυβερνητικὸν λόγον ἀναπληροῦσι. Grade so wie hier, wird auch bei Jesaias und Ezechiel die Weissagung über Sidon an die von Tyrus nur beiläufig angeschlossen, und ihr Schicksal als in das von Tyrus verflochten dargestellt, vgl. Jes. 23, 4. 12, Ez. 28, 21 ff. V. 3. *Und Tyrus hat sich Vesten erbaut und aufgehäuft Silber wie Staub, und Gold wie Koth auf der Gasse.* Das sündige *Vertrauen* auf die Festungswerke und die Reichthümer liegt in dem emphatisch stehenden לָהּ. Aehnlich ist Ez. 28, 2, wo der König von Tyrus sich rühmt, daß er „im Herzen der Meere" sitze, und daher jedem Angriffe unzugänglich sey. Nach Diodor. Sic. 17, 40 waren die Tyrier entschlossen Alexander zu widerstehen, πιστεύοντες τῇ τε ὀχυρότητι τῆς νήσου, καὶ ταῖς ἐν αὐτῇ παρασκευαῖς. מָצוֹר hat der Prophet ohne Zweifel mit Bezug auf seine andere Bedeutung

Noth, Bedrängniß gewählt: („Notatur munitionem fore in contritionem.“ Cocc.) und zugleich mit Anspielung auf den Namen צֹר, Tyrus. V. 4. Siehe, der Herr wird sie in Besitz geben, und schlägt im Meere ihre Bollwerke; und sie wird von Feuer verzehrt werden. Theodoret: ἐπειδὴ σφᾶς αὐτοὺς τῆς θείας κηδεμονίας ἀφώρισαν, πεῖραν τῆς αὐτοῦ δυνάμεως λήψονται. Cyrill: οὐδὲν οὖν ἄρα τοὺς θεῷ προσκρούοντας ὀνήσει ποτέ. Durch הִנֵּה fordert der Prophet, der in der inneren Anschauung das drohende Ungewitter heranziehen sieht, seine Hörer und Leser auf, zu sehen, wie die stolzen Hoffnungen der Tyrier vernichtet werden. יָרַשׁ in Hiph. besitzen machen, und machen daß jemand besessen wird, zum Besitze geben. Schon Calvin hat richtig bemerkt, daß dieses Glied sich vorzugsweise auf die Aufhäufung des Goldes und Silbers in dem vor. Verse beziehe, ebenso wie das zweite auf die Festungswerke. Tyrus, auf ihren Besitz vertrauend, wird selbst mit allen ihren Schätzen ein Besitz der Feinde. Man darf weder mit den Alex. (διὰ τοῦτο κύριος κληρονομήσει αὐτήν — und der Vulgata: ecce dominus possidebit eam) übersetzen: „der Herr wird sie in Besitz nehmen,“ eben wegen jener Beziehung auf den vorigen Vers, noch mit Jahn: „er wird sie austreiben,“ da das folgende Glied die Unrichtigkeit der Annahme zeigt, daß die Stadt für ihre Bewohner stehe, noch endlich mit Aub.: „er wird sie arm machen,“ da das Verbum nie, auch nicht 1 Sam. 2, 7, gradezu diese Bedeutung hat. Daß man übersetzen muß: im Meere, nicht: ins Meer, zeigt 1. die Parallelst. 10, 11: „er schlägt im Meere die Wellen;“ das ins Meer würde hier keinen Sinn geben. So wie dort גַּלִּים, so muß hier חֵיל etwas seyn, was sich schon im Meere befindet und dort geschlagen wird. 2. Diese Erklärung gibt einen viel passenderen Sinn. Daß die Bollwerke von Tyrus ins Meer geworfen würden, verstand sich, die Eroberung der Stadt vorausgesetzt, von selbst.

Da die Festungswerke von Tyrus vom Meere bespült wurden, so mußten sie bei der Eroberung zum Theil ins Meer fallen. Daß die Mauern im Meere geschlagen werden sollten, fügte ein wesentliches Moment hinzu. Drei Dinge waren es, worauf die Tyrier ihre Unüberwindlichkeit gründeten, ihre Schätze, ihre Festungswerke, ihre Lage im Meere. Das letzte, und zwar grade das wichtigste, von Ezechiel in der Grundst. C. 28, 2. 8 besonders hervorgehobene, und ebenso von den Tyriern zur Zeit der Erfüllung (κατεγέλων τοῦ βασιλέως, εἰ τοῦ Ποσειδῶνος ἑαυτὸν δοκεῖ περιέσεσθαι. Diod. Sic. 17, 41), fügt Sach. erst hier hinzu. V. 5. Askalon sieht's und fürchtet sich, und Gaza und erzittert sehr, und Ekron, weil ihre Hoffnung zu Schanden ward; Gaza verliert ihren König und Askalon wird nicht sitzen. Dem Zuge des Siegers längs dem mittelländischen Meere folgend, geht der Prophet von Phönizien nach Philistäa über. Oder auch: auf die nördliche Vierzahl, bestehend aus einem doppelten Paare, dem Syrischen und Phönizischen folgt hier die westliche, die Philistäische. Die Weglassung einer der fünf Philistäischen Hauptstädte Gath ist wohl hier wie an den Grundst. Am. 1, 6—8, Zeph. 2, 4, Jer. 25, 20 nur daraus zu erklären, daß die Vierzahl nicht überschritten werden sollte. Sacharja schließt sich hier zunächst an Jeremias an, das letzte Glied in der prophetischen Kette, in das er einzugreifen hatte. Die Reihenfolge ist hier genau dieselbe, was sicher nicht zufällig ist. Den Sinn gibt treffend Cyrillus an: ᾤοντο μὲν γὰρ, ὅτι καὶ αὐτοῖς ἰσχύσει πρὸς ἐπικουρίαν ἡ Τυρίων ἰσχύς· ἐπειδὴ δὲ κειμένην τεθέανται, ταύτῃ τοι λοιπὸν ἀπωλισθήκασι τῆς ἐλπίδος. Sacharja scheint auch hier Stellen früherer Propheten vor Augen gehabt zu haben, besonders Jes. C. 23, wo mehrfach die Furcht geschildert wird, welche der Fall der Inselveste Tyrus über die benachbarten Völker und Städte verbreiten wird. So V. 5: „Wenn das

Gerücht nach Aegypten gelangt, werden sie erbeben bei dem Gerüchte über Tyrus." V. 4: „Schäme dich, Sidon," besonders aber V. 11: „Er streckt aus seine Hand über das Meer und erschüttert die Königreiche. Und er spricht: „nicht sollst du ferner frohlocken, du geschändete Tochter Sidon," u. s. w. מבט und מבט, das, worauf man sieht, Gegenstand der Hoffnung; beinahe wörtlich parallel Jes. 20, 5: „sie schämen sich Cuschäas, auf das sie hinsahen." Es heißt nicht der König, sondern ein König kommt um aus Gaza, s. v. a. „Gaza wird ferner keinen König mehr haben," so daß in den Worten keine Beziehung auf das persönliche Umkommen eines Königes von Gaza liegt, wie sie viele Ausll. darin gefunden haben, vgl. die Parallelst. Amos 1, 8: „ich rotte aus den Wohner aus Aschdod, den Zeptertragenden aus Ascalon." Jerem. 49, 38. Diese Parallelst. zeigen, daß durch das Schwinden des Königs aus der Stadt das gänzliche Herabsinken und die Vernichtung derselben bezeichnet wird, so daß dieß Glied dem letzten: „Ascalon wird nicht sitzen" (fälschlich die meisten Ausll. „es wird nicht bewohnt werden," vgl. 12, 6) vollkommen entspricht. Uebrigens darf es nicht auffallen hier unter der Perserherrschaft die Erwähnung eines Königes von Gaza zu finden. Daß die Philister von den ältesten Zeiten her durch Könige regiert wurden, ist bekannt. Die Herrscher der großen Asiatischen Weltreiche aber ließen in den eroberten Landen die königliche Würde, wo sie sie vorfanden, in der Regel bestehen; sie begnügten sich damit sich die Könige tributpflichtig zu machen, und demgemäß sich von ihnen durch den Titel: „König der Könige" zu unterscheiden, vgl. Ezech. 26, 7*). Erst

*) „Es lag überhaupt im Persischen Systeme, wie in den Griechischen Städten und Inseln Kleinasiens, so auch anderswo die einheimischen Herrscherfamilien zu erhalten oder neue Herren aus den Eingebornen zu setzen." Stark S. 230. Herodot in B. 8 C. 37 gedenkt der βασιλεῖς τῆς Συρίας unter der Perserherrschaft.

wiederholte Empörung vermochte die Chaldäer, den Juden und den Tyriern ihren König zu nehmen; bei den letzteren wurde die königliche Würde noch während ihrer Herrschaft wiederhergestellt. Bei dem Zuge Alexanders wird des Königes von Tyrus und des Königes von Sidon ausdrücklich erwähnt, zum sicheren Beweise, daß auch die Perser in den dortigen Gegenden die königliche Würde bestehen ließen. Der Befehlshaber der Persischen Besatzung in Gaza, Betis, wird von einem der ältesten Berichterstatter über Alexanders Geschichte, dem unter den ersten Ptolemäern lebenden Hegesias als βασιλεὺς bezeichnet, und wenn diese Angabe eine irrige ist, wenn Betis vielmehr bloßer Persischer Commandant war, so steht nichts dem entgegen, daß ein einheimischer König neben ihm vorhanden war. V. 6. Und es wohnt Gesindel zu Aschdod, und ich rotte aus den Stolz der Philister. מַמְזֵר kommt nur noch Deut. 23, 3 vor; die Bedeutung Fremder ist jener St. nicht angemessen. Mit Unrecht beruft sich Maurer für diese Bed. auf Jes. 56, 3 ff. im Verhältniß zu Deut. 23, 3. Der „Sohn der Fremde" bei Jes. sieht vielmehr auf Deut. 23, 4 zurück. Ohne Zweifel richtig diejenigen, nach denen ממזר einen solchen bezeichnet, dessen Geburt ein bedeutender Makel anhaftet. Hier wird dadurch individualisirend Gesindel bezeichnet, wie dieß in den Colonieen zusammenzuströmen pflegt. — Unpassend nehmen Mehrere an, daß das: „ich rotte aus den Stolz der Philister," s. v. sey als: „ich rotte die stolzen Philister aus." Dieß kann der Prophet nicht sagen wollen, da er ja im folgenden Verse die dereinstige Bekehrung der Reste der Philister vorherverkündet. Der Stolz der Philister ist vielmehr dasjenige, worin die Philister ihren Stolz setzten, ihre festen Städte, ihre Kriegsmacht, ihr Reichthum. Dieß soll ihnen gänzlich genommen werden, und sie in Niedrigkeit versinken. Diese Worte fassen den ganzen Inhalt der

Weissagung gegen die Philister zusammen, indem sie dasjenige von dem ganzen Volke aussagen, was vorher von den einzelnen Städten gesagt worden. Die Ausrottung des Stolzes hier ist die Grundlage der in V. 7 angekündigten Bekehrung. Auch mit dem Volke des Bundes geht der Herr denselben Weg, wie mit den Heidenvölkern. Dem Ausrotten des Stolzes hier entspricht in V. 10 die Ausrottung von Roß und Wagen und Kriegsbogen aus Israel als nothwendige Vorbedingung der Weltherrschaft, die es in Christo erlangt. V. 7. Und ich entferne sein Blut aus seinem Munde und seine Gräuel zwischen seinen Zähnen weg, und auch er bleibt übrig unserem Gotte, und er wird wie ein Fürst in Juda und Ekron wie der Jebusiter. Zu Grunde liegt dem ganzen Verse eine Personification des Philistäischen Volkes; daraus erklären sich nicht nur die Singularsuff. und das הוּא, sondern auch die vielfach mißverstandenen Worte: „und er wird wie ein Fürst in Juda." Unter dem Blute ist hier nicht etwa das von den Philistern vergossene Blut der Feinde, namentlich der Israeliten zu verstehen, sondern das Blut der Opferthiere, welches von den abgöttischen Völkern bei den Opfern entweder rein, oder unter den Wein gemischt getrunken wurde, vgl. die Nachweisungen bei J. D. Michaelis, die drei wichtigsten Psalmen von Christo, S. 107 ff. Die Abschaffung eines einzelnen götzendienerischen Gräuels bezeichnet dann hier individualisirend die Abschaffung des Götzendienstes überhaupt. שִׁקּוּצִים, Gräuel, ist überall Bezeichnung der Götzen, vgl. zu Dan. 9, 27. An das Fleisch der Götzenopfer darf man somit nicht denken. Das: aus ihren Zähnen, weist vielmehr darauf hin, daß sie ihre Götzen mordicus festhalten, so daß es des verzweifelnden Mittels zermalmender göttlicher Gerichte bedarf, um ihre abgöttische Neigung auszutilgen. גַּם beziehen mehrere Ausleger auf die Israeliten, von denen nach der häufigen Verkündung der Propheten bei den

großen über sie ergehenden göttlichen Strafgerichten ein Rest sich bekehren und erhalten werden soll. Allein diese Beziehung liegt zu ferne, als daß der Prophet, der hievon in dem vorigen gar nicht geredet hatte, hätte erwarten dürfen, verstanden zu werden. Die richtige Beziehung ist die auf die früher genannten Länder, Hadrach, Syrien, Phönizien. Der Prophet eröffnet durch dieß einzige Wörtchen die große Aussicht auch auf ihre dereinstige Bekehrung. Er weist darauf hin, daß was hier zunächst von den Philistern gesagt wird, nur individuelle Anwendung einer allgemeinen Idee ist, die gleich nachher in V. 10 in ihrer Allgemeinheit ausdrücklich ausgesprochen wird, der Idee, daß dereinst der ganzen Heidenwelt der Zugang zu dem Reiche Gottes eröffnet werden soll. Vgl. auch C. 14, 9: „Dann wird der Herr König seyn über die ganze Erde." — In den Worten: und er wird wie ein Stammfürst in Juda, wird der Gedanke, daß das Philistäische Volk in Zukunft noch unter das Bundesvolk aufgenommen worden, und mit ihm vollkommen gleiche Rechte genießen solle, so ausgedrückt, als ob sein Repräsentant, sein ideelles Oberhaupt, die Würde eines Fürsten (vgl. über אַלֻּף zu C. 12, 6) erhalten werde in gleicher Berechtigung mit den einheimischen Fürsten. Eine ähnliche Darstellungsweise herrscht Matth. 2, 6, wo Bethlehem die kleinste genannt wird, ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, was sich ebenfalls nur aus einer Personification der Stadt erklärt. Ja schon Micha in C. 5, 1 schaut Bethlehem in dem Bilde ihres idealen Repräsentanten. — Ungefähr derselbe Gedanke wird ausgedrückt durch das letzte Glied: „Ekron wird seyn wie der Jebusiter." Die Jebusiter, die alten Bewohner Jerusalems, hatten bis zu Davids Zeit mit den Judäern, welche sie nicht vertreiben konnten, gemeinschaftlich Jerusalem bewohnt. Von David wurden sie besiegt, und ihre Ueberreste, nachdem sie die Israelitische Religion angenommen, dem Volke des Herrn einverleibt. Dieß erhellt aus dem Bei-

spiele Aravnas, des Jebusiters, der nach 2 Sam. 24 und 1 Chron. 21 als angesehener und begüterter Mann unter dem Bundesvolke wohnte, und dessen Grundstück unter göttlicher Leitung von David zum künftigen Tempelbau bestimmt wurde. — Aehnliche Uebergänge von der Schilderung der den heidnischen Völkern drohenden Strafgerichte zu der Verkündung ihrer dereinstigen Aufnahme in das Reich Gottes, zu der alle ihre Demüthigungen ebenso viele Vorbereitungen sind, und welche als der Endpunct aller göttlichen Führungen die vorhergehenden erst in ihrem wahren Lichte erscheinen läßt, sind auch sonst nicht selten, vgl zu Jes. 19 Th. 2 S. 165 und zu Hag. 2, 7.

V. 8. **Und ich schlage für mein Haus ein Lager auf gegen Heeresmacht, Durchziehenden und Zurückkehrenden, und nicht soll ferner über sie kommen ein Dränger; denn jetzt sehe ich mit meinen Augen.** Der Inhalt d. V. wird nicht erschöpft durch die gnädige Bewahrung, welche das Bundesvolk bei der nächsten Catastrophe erfahren sollte. Der Pr. erblickt vielmehr in dieser Anfang und Unterpfand eines weiter gehenden Heiles. Durch diese Bemerkung erscheint der Uebergang zur Messianischen Verkündung in V. 9 als ein minder schroffer. **Das Haus des Herrn** soll hier nach Mehreren sein Volk seyn (über sie). Allein so ohne weiteres von dem Volke steht das Haus Gottes nie. Es ist hier wie immer der Tempel. Dieser aber wird als der geistliche Wohnsitz von ganz Israel betrachtet, vgl. 3, 7. 7, 2, so daß also das Haus des Herrn das Volk des Herrn einschließt. צָבָה nur eine verschiedne Schreibart für צָבָא, Heer. מֵעֹבֵר u. מִשָּׁב wird von Mehreren speciell auf die Durchzüge der erobernden Völker gegen andere Staaten, namentlich gegen das benachbarte Aegypten bezogen, bei welchen Israel früher viel zu leiden hatte. Allein die Vergleichung von Ez. 35, 7, Sach. 7, 14 zeigt, daß die Redensart einen allgemeineren Sinn hat, den Verkehr überhaupt bezeichnet. Die nähere Bestimmung

ergibt sich hier nur aus dem vorausgeschickten: gegen Heeresmacht, eig. vom Heere, so daß kein Heer mehr ist, vgl. מִן in C. 7, 14. Calvin: „Quamvis ergo totus mundus conspiret ac coeant hinc inde magnae copiae hostium, jubet tamen tranquillo animo bene sperare, quoniam unus deus sufficiet ad profligandos omnes exercitus." Das: und nicht soll ferner über sie kommen ein Dränger, weist darauf hin, daß sie in der Gegenwart von dem Dränger (die Persische Weltherrschaft) zu leiden haben, wie einst in Aegypten Ex. 3, 7. עַתָּה jetzt, bezieht sich nicht sowohl auf die Zeit, wo die Weissagung ausgesprochen wurde, als auf die Zeit der Erfüllung, die wo der Herr sein Lager um sein Haus aufschlug. Dieß erklärt sich aus der Beschaffenheit der Weissagung, in der das Zukünftige als gegenwärtig erscheint, die Zeitbestimmung sich daher nicht auf die wirkliche, sondern auf die ideelle Gegenwart beziehen. Gott sieht für den kleingläubigen, verzagten, leidensscheuen Menschen erst dann, wenn sich seine Providenz thatsächlich bewährt. Das Wort Gottes läßt sich so tief herab, daß es auf diese Betrachtungsweise eingeht. Es findet eine bedeutsame Beziehung statt auf Jerem. 7, 11: „Ist denn eine Höhle von Verbrechern dieß Haus, über dem mein Name genannt wird, in euren Augen? Siehe, so sehe auch ich, spricht der Herr," Mich.: malitiam vestram, justam ei poenam designaturus. Das dortige רָאִיתִי hat sich durch den Erfolg bewährt. Der Herr aber sieht nicht blos, wenn in, sondern auch wenn an seinem Hause Ungeziemliches verübt wird. V. 9. Juble sehr, Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem. Siehe, dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er; elend und reitend auf einem Esel und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen. Die vorausgeschickte Aufforderung zur jubelnden Freude weist hin auf die Wichtigkeit des Gegenstandes, und zugleich auf die Größe des Bedürfnisses, welches durch diese göttliche Gnaden-

wohlthat befriedigt werden sollte. Schon Coccejus macht darauf aufmerksam, daß die Aufforderung zugleich eine Weissagung enthalte. Der Prophet hat nur den besseren Theil des Bundesvolkes, die wahren Mitglieder des Volkes Gottes, nicht das ganze fleischliche Israel vor Augen. Deshalb hebt er hier nur die Freude und das Heil hervor, welche die Ankunft des Messias bringen wird. Gegenstand des Jubels ist wohl besonders die Erlösung aus der Gewalt des Zwingherrn, V. 8, welche wahrhaftig und dauernd erst in Christo erfolgte. In ihm wurde das Volk Gottes der Knechtschaft der Weltmächte entnommen und zur Weltherrschaft erhoben, V. 10. — Die Evangelisten haben diese Aufforderung zur Freude nicht wörtlich wiedergegeben. Matth. hat dafür aus Jes. 62, 11: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, indem er auf sinnreiche Weise also aufmerksam macht auf den innerlichen Zusammenhang dieser Stellen: saget der Tochter Zion, siehe, dein Heil kommt, siehe, sein Lohn ist bei ihm und seine Belohnung vor ihm. הִנֵּה deutet an, daß der Prophet den zukünftigen König vor Augen sieht, und im Begriff seinen Einzug in Jerusalem zu halten. Hitzig: „Die Begeisterung des Sehers, V. 7 u. 8 sich immer mehr entzündend, erreicht hier ihren Höhepunct; sie versetzt ihn in den großen Augenblick selbst, mit welchem in V. 10 die Neuzeit anhebt.“ Dein König, mit besonderer Emphase: er, der allein im vollkommnen und höchsten Sinne dein König ist, so daß alle übrigen kaum diesen Namen verdienen, vgl. Ps. 45. 72. Zugleich zeigt der Ausdruck, daß der Prophet von einem aus den früheren Weissagungen allgemein bekannten, mit Sehnsucht erwarteten Könige redet. לָךְ nicht blos: zu dir, sondern zugleich: zu deinem Besten, zu deinem Heile, Jes. 9, 5: „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben.“ Der Prophet hebt hier nur die Segnungen hervor, welche der Messias dem gläubigen Theile des Bundesvolkes gewähren sollte, weil für dieses seine Weissagung zunächst und vorzugsweise

bestimmt war. Daß auch die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker an ihnen theilnehmen sollen, geht aus V. 7 u. 10 hervor. נָבָא bezieht sich hier nicht, wie Mal. 3, 1, auf die Zukunft des Messias in Herrlichkeit zum Gerichte, sondern wie die folgenden Epitheta zeigen, auf die erste Erscheinung in Niedrigkeit. צַדִּיק, gerecht, bezeichnet die erste Tugend eines Königes, und wird daher in den Weissagungen, wo der Messias als König erscheint, wie Ps. 45. 72, Jerem. 23, 5, Jes. 11, 3—5 ganz besonders hervorgehoben. Die Stelle, wo von der Gerechtigkeit des Messias als Hohenpriesters und zugleich als Opfers für die Sünden die Rede ist, Jes. 53, 11: „er, der Gerechte, mein Knecht, wird viele gerecht machen," darf man hier nicht mit vielen älteren Ausll. vergleichen. נוֹשָׁע hat von jeher die Ausleger stark beschäftigt. 1. Sehr verbreitet ist die Auslegung, wonach das Partic. in Niph. als gradezu für das Partic. in Hiph. מוֹשִׁיעַ (Kal kommt bei ישע nicht vor) stehend genommen wird. So LXX σώζων, Hieron.: salvator, Jonath. פָּרִיק, servator. Ebenso der Syrer, Luther: Helfer. Winer: Sieger. Diese Erkl. ist aber sicher unhaltbar. Die Behauptung mehrerer älteren Vertheidiger derselben, daß Niph. gradezu für Kal stehe, bedarf jetzt nicht mehr der Widerlegung. Nur von einer Seite her könnte die Erkl. noch jetzt mit einem gewissen Scheine gerechtfertigt werden. Die passive Bedeutung von Niphal geht nicht selten in die reflexive über, was sich aus einer bloßen Beachtung der Wirkung, ohne Rücksicht auf den Wirkenden erklärt. Man könnte demnach נוֹשָׁע hier die Bed. geben: sich selbst retten. So auch wirklich Bauer schol.: servans se ipsum, h. e. servator. Allein die Reflexivbedeutung findet durchaus nicht bei allen Verbis statt. יָשַׁע aber kommt in Niphal nicht weniger als 20 Mal vor, und zwar nie in der reflexiven, immer in der passiven Bedeutung. Selbst das Partic. findet sich in der letzteren Ps. 33, 16. Der Pr. hatte auch gar keinen Grund,

das Part. in Niph. in ungewöhnlicher Bedeutung zu gebrauchen, da ihm, falls er diesen Sinn ausdrücken wollte, das an mehr als 30 Stellen vorkommende מוֹשִׁיעַ zu Gebote stand. Gewiß ist die Auctorität der alten Uebersetzer nicht im geringsten geeignet diese Gründe aufzuwiegen. Ihre Erklärung wurde durch denselben Grund hervorgerufen, wie die Annahme so zahlreicher neuerer Ausll., daß נושע activisch aufzufassen, vgl. z. B. Frischmuth z. d. St. in dem thes. (ant.) theol. philol. t. 1: „Aperte liquet longe majorem laetitiam oriri, si rex ille salvator appelletur, quam si ipsummet salvatum esse significetur." Man würde kaum auf sie verfallen seyn, wenigstens nicht so hartnäckig an ihr festgehalten haben, wenn man nicht geglaubt hätte nur die Wahl zwischen ihr und der folgenden zu haben, deren Schwierigkeit man einsah. 2. Zahlreiche andere Ausleger fassen נוֹשָׁע mit Recht passivisch und zwar in der Bedeutung: errettet, auf. So z. B. unter den Jüd., Kimchi: „in justitia sua salvatus a gladio Gog et Magog." Die meisten christl. Ausleger beziehen es auf die Errettung des Messias aus den schwersten Leiden durch die Auferstehung und Verherrlichung*). Ungenügend ist der gegen diese Erklärung erhobene Einwand von Marck, diese Auffassung drücke nicht deutlich genug die Bestimmung des Messias zum Heil und Trost seines Volkes aus, was doch hier erwartet werden müsse. Denn mit der eignen Errettung sey nicht immer die Fähigkeit verbunden andere zu retten; die Errettung könne ja blos dem Könige für seine Person zu

*) Der Sinn ist nach dieser Erklärung am besten entwickelt von Glassius: (phil. s. l. 1, tr. 1) „Gaudio huic obstare poterat miseria illa atque humilitas, in qua tunc temporis salvator noster constitutus erat. Hoc igitur scandalum aversurus propheta verbo passivo utitur נוֹשָׁע; h. e. rex venit justus, humilis, pauper. Noli autem ob id animo concidere. Noli offendi exteriore schemate. Ecce enim salvatus est, h. e. ex hac pauperie et misera conditione ad supremam gloriam coelestem tam certo tandem evehetur post hanc passionem et mortem, ac si jam salvatus ac glorificatus esset."

Theil werden. Diesem Einwande hat schon Calvin treffend vorgebeugt: „Pendet utrumque verbum ab illo, venturum regem Sioni. Si veniret sibi privatim, esset etiam sibi justus et servatus, h. e. utilitas justitiae et salutis resideret penes ipsum solum, vel in ejus persona. Sed quum aliorum respectu venerit, etiam in eorum gratiam et justitia et salute praeditus est." Allein ein anderer Grund ist nicht so leicht zu beseitigen. נוֹשָׁע würde sich nach dieser Auffassung allein auf den Zustand der Verherrlichung beziehen. Dieß ist aber unpassend, da die folgenden Prädicate auf den Stand der Erniedrigung gehen. 3. Andere nehmen נושע ebenfalls passivisch, aber nicht in der Bedeutung: errettet, sondern: unterstützt, mit Heile begabt. Diese Erklärung ist sprachlich vollkommen gesichert. Niph. kommt auch sonst in der Bedeutung, mit Hülfe unterstützt, mit Heil begnadigt seyn, vor. So Deut. 33, 29: „Heil dir Israel, wer ist dir gleich. Ein Volk נושע, mit Heil bekleidet durch den Herrn (ביהוה auch an unserer Stelle hinzuzudenken), dein helfendes Schild, dein stolzes Schwert;" vgl. Ps. 33, 16. Daß הוֹשִׁיעַ häufig von dem Beistande Gottes überhaupt, nicht blos von einer einzelnen Errettung vorkommt, ist bekannt. Sein Unterschied von הציל ist ursprünglich eben der, daß es ebenso vorwiegend positiv ist, wie dieß negativ, vgl. Hupfeld zu Ps. 7, 2. Diese Erklärung gibt einen höchst passenden Sinn. Besonders zeigt sich dann deutlich der Grund der Verbindung des צַדִּיק und des נוֹשָׁע, die ebenso innerlich mit einander verbunden sind, wie die beiden folgenden Prädicate. So wie die Gerechtigkeit und die Heilsspendung dem unsichtbaren Oberhaupte des Volkes Gottes als der Inbegriff der Eigenschaften beigelegt werden, wodurch er sein Volk beglückt (Jes. 45, 21: אֵל – צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ), so war es der höchste Ruhm seines sichtbaren Stellvertreters von ihm innerlich mit Gerechtigkeit (vgl. Ps. 72, 1), und äußerlich mit Heil bekleidet zu seyn, dessen Strom sich von

ihm auf seine Unterthanen ergießt. In beiden Beziehungen sollte der Messias vollkommen dasjenige seyn, was die besten früheren Könige immer doch nur höchst unvollkommen. Was die Vertheidiger der unter Nr. 2 aufgeführten Erklärung als den einzigen Sinn des Wortes behaupteten, liegt auch nach dieser in ihm eingeschlossen. Die Errettung des Messias vom Tode und seine Verherrlichung ist nur ein einzelner Ausfluß, eine nothwendige Folge des göttlichen Beistandes, dessen er sich erfreut, und der ihn auch in dem Zustande der tiefsten Erniedrigung begleitet. Eine Parallelst. ist Jes. 53, 2, wo von dem Messias gesagt wird, er sey aufgewachsen לִפְנֵי יְהוָה, vor dem Herrn, unter seiner Obhut und Gnade (vgl. z. d. St.) Besonders aber ist Jer. 23, 6 zu vgl.: „In seinen (des Messias) Tagen wird Juda mit Heile begabt." Der Inhalt dieser St. wird hier in einem Worte zusammengefaßt. Bei dem durchgängigen Ruhen Sacharja's auf den älteren Propheten ist es nicht unwahrscheinlich, daß er diese St. und zugleich die Jes. 45, 21 bestimmt vor Augen gehabt hat. Die Correspondenz namentlich zwischen dem: gerecht und helfend, bei Jesaias, und dem: gerecht und geholfen, hier, ist eine gar genaue.

Während die beiden ersten Prädikate dasjenige bezeichnen, was dem großen Könige der Zukunft mit den besten früheren gemeinsam, ihm nur in seiner höchsten Vollkommenheit eigenthümlich ist, sind die beiden letzteren bestimmt, dasjenige anzudeuten, worin er von ihnen characteristisch unterschieden. עָנִי soll nach zahlreichen Ausll. gleichbedeutend seyn mit עָנָו, sanftmüthig. So die LXX. πραῢς, od. πρᾶος, Jon. ענותן, Syr. humilis. Ebenso Kimchi, der Jes. 42, 2. vergleicht, und die meisten andern Jüdischen Ausll.; diejenigen, was insofern merkwürdig ist, als es auf den Grund dieser Erklärung hinführt, ausgenommen, welche, wie R. Moses Hakkohen und Abenesra, die Weissagung nicht auf den Messias beziehen, und zwar grade deshalb,

weil das nach ihrer Meinung unläugbar in עָנִי liegende Prädikat der Niedrigkeit auf den Messias nicht passen soll; unter den älteren Christlichen Frischmuth, dann die sämmtlichen rationalistischen Ausleger. Es kann aber kein Zweifel stattfinden, daß diese Auslegung eine vollkommen unbegründete ist. Unter den zahlreichen Stellen, an denen עָנִי vorkommt, ist keine einzige, an der auch nur mit einigem Scheine behauptet werden könnte, daß es in der Bedeutung von עָנָו stehe. Zwar haben die Masorethen 2 Stellen als solche bezeichnet, wo עָנָו statt עָנִי stehe, und zwei, wo עָנִי statt עָנָו. Allein die genauere Betrachtung dieser Stellen zeigt sogleich die Grundlosigkeit dieser Behauptung. Luther hat Num. 12, 3 das עָנָו als gleichbedeutend mit עָנִי durch geplagt übersetzt. Allein diese Uebersetzung wird jetzt allgemein als unrichtig anerkannt, und ist wohl nur aus dem Bestreben hervorgegangen, Moses von dem Scheine einer Ruhmredigkeit zu befreien. Wir können uns um so mehr einer ausführlichen Beweisführung überheben, da Gesenius und Winer dadurch, daß sie für diese Verwechselung nur unsre einzige Stelle anführen, stillschweigend zugestehen, daß sich kein einziges Beispiel für dieselbe beibringen lasse. Allerdings ist im A. T. mit dem Begriffe des Elendes der Nebenbegriff der Gerechtigkeit und speciell der Sanftmuth und Demuth verbunden, weil elend nur ein solcher genannt wird, der das Leiden wahrhaft zu Herzen genommen, der Kreuzträger, der als solcher nicht anders als gerecht und sanftmüthig seyn kann; allein nirgends ist der Hauptbegriff geschwunden; nirgends wird ein Reicher und Mächtiger, ein solcher, der sich im vollen Besitze der Herrlichkeit und des Glückes befindet, עָנִי genannt, und doch müßte grade dieß an unserer Stelle angenommen worden.*) Es erscheint daher, da diese Er-

*) Treffend schon Hulsius theol. Jud. p. 163: Sane agnoscimus paupertatis et hnmilitatis qualitates, sicnt utriusque vocabula in Hebraeo ad-

klärung so ganz von allen Gründen entblößt ist, da, wie wir gleich sehen werden, auch der Parallelismus sie zurückweist, nur aus dem Einflusse der Neigung erklärlich, daß sie entstehen und sich so lange erhalten konnte. Die wenigen christlichen Ausll., welche sie billigten, denen man diejenigen nicht beizählen darf, welche, wie Chrysostomus, nicht den Hebr. Text, sondern die LXX. vor Augen hatten, würden dieß nicht gethan haben, wenn sie nicht durch ihre befangenen Vorgänger irre geleitet worden wären. Der Grund, den Frischmuth für seine Erklärung anführt: Nicht die Armuth, sondern die Sanftmuth ist Ursache der Freude, kann durch die Bemerkung gehoben werden, daß ja nicht jedes einzelne Prädicat etwas zu enthalten brauchte, was eine directe Veranlassung zur Freude war. Es reichte hin, daß die Verkündung im Ganzen einen reichen Schatz von Freude eröffnete. Diese konnte durch die Niedrigkeit des Messias nicht getrübt werden, da der Prophet ihn ja, wie Jesaias C. 53, ungeachtet derselben sein Reich über die ganze Erde ausdehnen läßt, da er ja jedem Anstoß schon durch das vorhergehende נושע vorgebeugt

modum vicina sunt sic quoque necessitatis vinculo connexas in eodem subjecto concurrere, adeo ut si non proprie, saltem non inepte LXX. עָנִי reddiderint per πρᾷος s. πραΰς (woraus sich auch die Beibehaltung dieser Uebers. durch Matthäus erklärt; nach alttestamentlicher Anschauung gehen die Sanftmuth und Demuth mit dem Elende Hand in Hand: kein ענו, der nicht zugleich עני und umgekehrt. Matthäus konnte die kirchlich recipirte Version um so mehr beibehalten, da die vorliegende Thatsache selbst den Commentar zu dem πραΰς lieferte, darauf hinführte, daß in der Weissagung hinter der Sanftmuth die Niedrigkeit verborgen seyn muß. Die letztere ist es vorwiegend, welche durch den Einzug Christi in Jerusalem vor Augen gestellt wird). Velle tamen vocabulorum significationes inter se confundere, ita ut עָנִי, proprie pauper, hic tantum improprie notet humilem, et quidem cum omnimoda paupertatis exclusione, illud non concedimus, neque vocis עָנִי natura hoc patitur, quae non virtute humilem (id enim עָנָו significat) sed conditione humilem, h. e. pauperem, oppressum, abjectae sortis hominem denotat."

hatte. Es ist aber nicht einmal richtig, daß das Elend Christi nicht Ursache der Freude sey. Das Gegentheil lehren unsere Weihnachtslieder: „Er ist auf Erden kommen arm, daß er unser sich erbarm'", „Du kommst in's Elend her zu mir, wie soll ich immer danken dir" u. s. w., lehrt auch schon im A. T. die Weissagung, als deren Compendium unser עני zu betrachten ist, Jes. 53, wo das Elend des Knechtes Gottes als die Bedingung seiner Stellvertretung erscheint und diese als die Grundlage unseres Heiles. Man übersehe nicht, daß bei Christo das Elend nur als ein freiwillig und zum Heile der Kirche übernommenes gedacht werden kann. Inwiefern hier bei den Jüdischen und rationalistischen Auslegern ein dogmatisches Interesse stattfand, werden wir später noch sehen. Auch das arm, wodurch nach dem Vorgange des Hieron. und Symm. viele andere Ausleger עָנִי übersetzen, ist nicht ganz richtig. עָנִי ist verschieden von אביון; es bedeutet den gesammten niedrigen, elenden, leidenden Zustand, wie er ausführlicher Jes. 53 geschildert wird. — Das zweite Prädicat: reitend auf einem Esel, wird von vielen Auslegern als Bezeichnung eines demüthigen, friedliebenden Königs genommen. So Chrysostomus zu Matth., aber wohl nur verleitet durch die Alex. Uebers. des עָנִי, deren Annahme ihn nöthigte, auch hier etwas dem πραΰς Entsprechendes anzunehmen: οὐχὶ ἅρματα ἐλαύνων ὡς οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, οὐ φόρους ἀπαιτῶν, οὐ σοβῶν καὶ δορυφόρους περιάγων, ἀλλὰ πολλὴν τὴν ἐπιείκειαν κἀντεῦθεν ἐπιδεικνύμενος. Kimchi: nicht aus Mangel, denn die ganze Welt wird ihm unterworfen seyn, sondern aus Sanftmuth wird er auf einem Esel sitzen. Ueberhaupt alle diejenigen Jüd. Ausll. welche die Stelle Messianisch erklären. Grotius: „Id non tantum significabat modestiam ipsius, sed et pacis studium; nam bello armantur equi; asinus pacis animal." Ebenso alle rationalistische Ausll. ohne Unterschied. Man beruft sich darauf, daß der Esel im Orient ein

ganz anderes Thier sey, als bei uns, daß in der Schrift selbst die vornehmsten Männer als auf Eseln reitend erscheinen, und daß noch jetzt nach dem Zeugnisse der Reisebeschreiber sich solche der Esel bedienen. Allein es geht aus folgenden Gründen hervor, daß diese Erklärung unstatthaft ist, und daß das Reiten auf einem Esel vielmehr die gänzliche Niedrigkeit des Königs*) bezeichnet. 1. Hierauf führt schon die Zusammenstellung mit עני. Sehr richtig bemerkt Marck: Das zweite äußere Merkmal dieses Königes ist ein specielles, das aus dem ersten allgemeinen herfließt. Ist nun die Erklärung des עָנִי durch demüthig unstatthaft, so kann auch das Reiten auf einem Esel nicht eine einzelne Aeußerung der Demuth und Sanftmuth, es muß vielmehr eine einzelne Aeußerung der Niedrigkeit und Geringheit bezeichnen. Auch die beiden ersten Prädicate stehen ja in innerlicher Verbindung mit einander, bilden ein Paar. 2. Allerdings ist es richtig, daß der Esel im Oriente edlerer Natur, und daher geschätzter ist als bei uns. Allein er bleibt doch immer ein Esel, und vermag nie sich zur Würde eines Pferdes zu erheben. Auf die Stellen der Schrift, worin vornehme Personen als auf Eseln reitend erscheinen, hätte man sich nach J. D. Michaelis Geschichte der Pferde und Pferdezucht in Palästina (hinter Th. 3. von d. Mos. R.) nicht mehr berufen sollen. Bei den Israeliten kam während der Herrschaft der Richter das Pferd noch gar nicht in Gebrauch; daher bedienten auch Vornehme zum Reiten sich der Esel. Erst mit dem Entstehen der Königlichen Herrschaft wurden die Maulesel, dann die Pferde gebräuchlich. Von dieser Zeit, namentlich von der Regierung Salomo's an, finden wir aber auch kein einziges Beispiel mehr von einer königlichen,

*) Calvin: „quasi diceret, regem, de quo loquitur, non fore magnifico et splendido apparatu insignem, ut solent esse terreni principes, sed quasi sordido habitu, aut saltem vulgari, ut nihil differat a plebejo quopiam et ignobili."

oder überhaupt sehr vornehmen Person, welche auf einem Esel geritten wäre. Und doch würden nur Beispiele aus dieser späteren Periode hier in Betracht kommen. Was die Berichte der neueren Reisenden betrifft, so ist zu beachten, daß sie fast durchgängig von dem Esel nur relativ, mit Rücksicht auf das Aeußerste der Verachtung reden, in dem er sich bei uns befindet. Wenn sie berichten, daß im Orient auch vornehme Frauenzimmer sich seiner zu bedienen pflegen, so hat dieß für unsere Stelle keine Bedeutung; daß dieß einen andern Grund hat, als den Adel des Esels, geht schon daraus hervor, daß dieß ungeachtet der tiefsten auf ihm lastenden Verachtung auch bei uns geschieht. Daß selbst vornehmere Beamte in einzelnen Gegenden des Orients, nach Chardins Berichte die Gesetzgelehrten in Persien, sich zu Reisen des Esels bedienen, kann nur soviel beweisen, daß das Reiten auf dem Esel im Oriente nicht, wie bei uns, etwas Lächerliches hat. Es erklärt sich daraus, daß der Esel im Oriente, wenn er tüchtig getrieben wird, ziemlich schnell läuft, zum Reiten bequemer ist als das Pferd (die Gesetzesgelehrten lateinische Reuter), besonders auf den Gebirgen, wegen seines sichreren Schrittes, und noch dazu sehr leicht und mit sehr geringen Kosten zu unterhalten. Von einem Könige, der überhaupt auf einem Esel geritten wäre, bieten unsere so ganz besonders reichhaltigen Nachrichten über die Orientalischen Esel auch nicht ein einziges Beispiel dar; nicht einmal von einem vornehmeren Beamten, der bei einer feierlichen Gelegenheit einen Esel bestiegen hätte, da doch hier das Reiten auf dem Esel, von dem Könige als Könige, was wohl zu beachten ist, prädicirt wird. Dagegen fehlt es nicht an Beweisen, daß der Esel auch im Oriente in einer gewissen Gemeinschaft der Verachtung mit seinem unglücklicheren Bruder im Occidente steht. Selbst die Etymologie des אָתוֹן, von der Trägheit (vgl. Ges. thes. s. v.) drückt diese Verachtung aus. Einen

Beweis aus der ältesten Zeit liefert Gen. 49, 13. Wenn Isaschar dort ein Esel genannt wird, so ist der Vergleichungspunkt, wie der Context zeigt, nicht blos die Stärke der Knochen, sondern zugleich die Trägheit, die sich um keinen Preis in ihrer Ruhe stören und sich geduldig aufladen läßt, was man ihr aufladen will. Noch empfindlicher wird die Ehre des Esels angegriffen von Jesus Sirach 30, 24 (33, 25): „dem Esel gehört sein Futter, Geißel und Last." Mohammed sagt, die Stimme des Esels sey unter allen die abscheulichste, ja sie sey die Stimme des Teufels (vergl. Herbelot bibl. Or. s. v. Hemor). Die alten Aegypter behaupteten, der böse Gott Typhon sey dem Esel ähnlich, und dieß Thier ihm besonders angenehm (Jablonsky, pantheon Aeg. III, 45). Daß die Christen und Juden in Aegypten, um sie herabzusetzen, auf den Gebrauch des Esels beschränkt sind, während das Pferd nur den Muhammedanern vorbehalten bleibt, ist bekannt. Wie übertrieben die herrschende Ansicht von der Orientalischen Dignität des Esels sey, geht besonders auch aus dem Spotte des Königs Sapor über den auf dem Esel reitenden Messias der Juden hervor, vgl. Sanhedrin XI, fol. 38: „König Sapor sprach zu R. Samuel: Ihr sagt, der Messias werde auf einem Esel kommen; ich will ihm mein prächtiges Roß senden." *) Sollte aber über die Bedeutung des Reitens auf dem Esel noch irgend Zweifel seyn, so schwindet derselbe gewiß, wenn wir auf die Erfüllung sehen. Es kann kaum etwas Aermlicheres gedacht werden, als der Einzug Christi in Jerusalem. In die Stadt, in welche David und Salomo so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel oder Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reuter, eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel; die Stelle

*) Zu beachten ist noch eine Bemerkung von Marck: „Multum differt asinus praestans, insessioni assuetus, atque decenti ephippio et ornamentis instructus pretiosis, a qualicunque vili et indomito" etc.

der Decke vertraten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger; sein Gefolge bestand aus solchen, welche von der Welt für Pöbel und Gesindel geachtet wurden. In jedem Zuge der symbolischen Handlung tritt die Absicht des Herrn hervor, sein Reich als ein allen weltlichen Glanzes entbehrendes, als ein armes und niedriges zu bezeichnen, so daß Heumann zu Joh. 12, 15 mit Recht bemerkt: „Man kann diese That des Herrn als eine ironiam realem ansehen, wodurch die falsche Einbildung der Juden von dem Messiasreiche verspottet wurde." 3. Das: reitend auf einem Esel, erhält seine Beleuchtung aus V. 10. Dort wird angekündigt, daß der Herr vor der Erscheinung des Messias Wagen und Rosse unter Israel ausrotten, es auf's Tiefste demüthigen und erniedrigen werde. Das Bild dieser Erniedrigung trägt sein König. Da nach V. 6 Wagen und Rosse hier insofern in Betracht kommen, als sie den Stolz Israels ausmachen, so kann ihr Gegensatz, der Esel, nur als Symbol der Niedrigkeit in Betracht kommen.

Die beiden Glieder: „er reitet auf einem Esel", und: „auf einem jungen Esel, einem Füllen der Eselinnen", stehen zu einander in dem Verhältnisse der Steigerung. Es ist schon ein großes Zeichen der Niedrigkeit, wenn ein König überhaupt auf einem Esel reitet; ein noch weit größeres aber, wenn auf einem jungen, noch nicht zugerittenen Thiere. עַיִר bedeutet schon an und für sich den jungen Esel. Weil aber hier grade die Jugend dasjenige ist, was besonders hervorgehoben werden, weil ein Eselsfüllen bezeichnet werden soll, setzt der Prophet noch בֶּן־אֲתֹנוֹת hinzu. Der Plural אתנות hat hier zu sonderbaren Erklärungen verleitet. Er ist einfach daraus abzuleiten, daß vielfach unbestimmt geredet wird, wo es auf die nähere Bestimmung nicht ankommt. So z. B. Gen. 21, 7: „wer hätte wohl Abraham gesagt: Sara säugt Söhne", Sara hatte nur einen Sohn, aber es kam hier nicht auf das wieviel, sondern nur auf das daß

an, und dieß tritt grade durch die Setzung des Plural stärker hervor. Vollkommen analog aber ist das häufig vorkommende בֶּן־בָּקָר filius boum, f. vitulus bovinus. Ebenso כְּפִיר אֲרָיוֹת, Richt. 14, 5. An unserer Stelle kam nur das Verhältniß in Betracht, nicht der andere Exponent dieses Verhältnisses, dieser konnte daher unbestimmter und allgemeiner bezeichnet werden. Uebrigens zeigt die Vergleichung von בן בקר, daß durch בן־אתנות ein Esel bezeichnet wird, bei dem das Verhältniß zur Mutter noch die selbstständige Existenz überwiegt. Aus derselben Ursache, wie hier, nämlich um die Niedrigkeit des Königes stärker zu bezeichnen, wird auch bei den Evangelisten die Jugend des Esels geflissentlich hervorgehoben, Joh.: ὀνάριον: Marc. 11, 2: πῶλον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων κεκάθικε. Luc. 19, 30: ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε. Daß diese Hervorhebung ihre Ursache haben müsse, haben die Ausleger von jeher eingesehen; sie sind aber in der Auffindung derselben meist nicht sehr glücklich gewesen. *)

Nach der gewöhnlichen Annahme der älteren und neueren Ausleger soll in beiden Gliedern nur von ein und demselben Esel die Rede seyn. Diese Meinung würde wohl nie entstanden seyn, wenn man nicht, davon ausgehend, daß unsere Stelle sich zunächst und ausschließlich auf das specielle Factum des Einzuges Christi in Jerusalem beziehe, und nun bemerkend, daß von drei Evan-

*) Justinus und mehrere spätere Kirchenväter, denen sonderbarer Weise Paulus beizutreten nicht abgeneigt war, fanden in der Eselin ein Vorbild des jüdischen Volkes, in dem nicht zugerittenen Esel ein Symbol der Heiden. Scheinbarer Bengel, nach dem Vorgange von Bochart u. A.: „Integra sint oportet a miasmatis corporum peccaminosorum, quae Christo inserviunt." Allein auch abgesehen davon, daß dieser Zug hier nicht passen würde, wo Alles auf die äußerste Erniedrigung des Königes hinzielt, ist diese Beziehung schon deshalb verwerflich, weil sie die Stelle des Sacharja außer Augen läßt, die doch der Herr bei der ganzen Veranstaltung so deutlich vor Augen hatte. Mit völliger Verkennung des Zusammenhanges bemerkt Maurer zu dieser: Fortasse pullus Messiae tribuitur, quia est animal intactum.

gelisten nur eines Esels erwähnt wird, befürchtet hätte, daß Weissagung und Erfüllung mit einander in Widerspruch gerathen möchten. Die erstere Annahme ist aber offenbar unrichtig. Das Reiten auf dem Esel ist hier zunächst bloße Individualisirung des vorhergehenden עני. Fände nun auch ein bloßer synonymer Parallelismus statt, so würde die Annahme, daß in beiden Gliedern von ein und demselben Esel geredet werde, schon verwerflich seyn. Wenn es Gen. 49, 11 von Juda heißt: „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, an edle Reben das Füllen seiner Eselin, er wäscht in Wein sein Gewand, in Traubenblut sein Kleid", wer würde da wohl behaupten, daß der Esel und das Eselsfüllen dasselbe Individuum, der Weinstock und die edle Rebe ein und derselbe Weinstock, das Traubenblut und der Wein dieselbe Portion Wein, das Gewand und das Kleid ein und dasselbe Kleidungsstück sey? Um so verwerflicher aber muß diese Annahme bei unserer Stelle erscheinen, da, wie wir nachgewiesen haben, in derselben eine Steigerung stattfindet, da der Prophet die Niedrigkeit zuerst durch das Reiten entweder auf einem Esel überhaupt, oder auf einem ausgewachsenen Esel, dann weiter gehend durch das Reiten auf einem jungen unzugerittenen Thiere bezeichnet, wozu noch kommt, daß die Wiederholung des עַל bei jener Annahme als unpassend erscheint. Es läßt sich wohl kaum läugnen, daß der Herr selbst durch die Art und Weise der Anordnung der symbolischen Handlung, welche die bildliche Darstellung des Sacharja gleichsam verkörpern sollte, unsere Annahme bestätigt habe. Es läßt sich sonst nicht erklären, warum er nach Matthäus den Befehl gab, daß nicht nur der junge Esel, sondern auch die Eselin herbeigeführt werden sollte. Besteigen konnte er nur das eine von beiden Thieren. Denn die Abwechselung würde, wie schon Bochart (Hieroz. 2, 17) bemerkt hat, auf einem so sehr kurzen Wege etwas Unwürdiges gehabt haben. Er wählte den jungen Esel, weil dieser bei Sacharja das Symbol der tief-

sten Niedrigkeit war. Die Eselin aber mußte mitfolgen, um das Bild des Sacharja vollkommen darzustellen, und die bei ihm stattfindende Steigerung zur Anschauung zu bringen. Daß die Eselin nothwendig zur symbolischen Handlung mitgehörte, und nicht etwa zu einem außer ihr liegenden Nebenzwecke, — wie die meisten Ausll. annehmen, um das Füllen folgsamer zu machen, — mitgenommen wurde, geht auch deutlich hervor aus den Worten des Matthäus V. 7: ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω αὐτῶν τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. Bezieht man auch das zweite αὐτῶν auf die Kleider (Theophylact: οὐχὶ τῶν δύο ὑποζυγίων, ἀλλὰ τῶν ἱματίων), eine Auslegung, die wohl nur aus Verlegenheit hervorgegangen seyn möchte, so bleibt doch das erste αὐτῶν ohne diese Annahme unerklärlich. Die Aushülfe, daß der Plural für den Singular stehe, ist kaum statthaft. Nur dann steht der Plural für den Sing., wenn es auf die nähere Bestimmung des einzelnen Subjectes nicht ankommt, und für diesen Sprachgebrauch lassen sich auch aus dem N. T. Beispiele anführen; hier dagegen war die Bestimmung, wenn der Evangelist ausdrücken wollte, daß der Herr nur auf dem Füllen geritten, höchst nöthig. Der Gebrauch des Plurals kann demnach keinen andern Zweck haben, als den, daß beide Thiere zum Dienste des Herrn bestimmt gewesen, so daß mit dem einen gleichsam auch das andere mit Kleidern belegt und bestiegen wurde. Daß die übrigen Evangelisten der Eselin gar nicht erwähnen, kann nichts ausmachen. Johannes erzählt überhaupt äußerst kurz und läßt alle Nebenumstände weg. Er setzt ihr Detail als bekannt voraus, und fügt nur die Bemerkung hinzu, daß die Beziehung der symbolischen Handlung auf die alttestamentliche Weissagung den Jüngern erst nach der Verherrlichung des Herrn klar geworden sey. Marcus und Lucas lassen die Beziehung auf die Weissagung ganz weg, die Matthäus nach dem Zweck und durchgängigen Charakter seines Evangeliums be-

sonders hervorhebt. Unter diesen Umständen würde die Erwähnung der Eselin unpassend gewesen seyn, da der Zweck ihres Mitgehens nur durch die Beziehung auf die Weissagung deutlich wurde; weit wichtiger war es, die begleitenden wunderbaren Umstände recht hervorzuheben.

V. 10. **Und ich rotte aus Wagen aus Ephraim, und Rosse aus Jerusalem, und es wird ausgerottet Kriegsbogen, und Er redet Frieden den Völkern, und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde.** Der Sinn der Worte: Und ich rotte aus — Kriegsbogen, erhellt aus der Grundst. Micha 5, 9. 10, vgl. Th. 1, S. 600. Demnach ist der Gedanke der, daß der durch Christum herbeizuführenden Weltherrschaft des Volkes Gottes ein richtendes Verfahren Gottes vorausgehen wird, daß er ihm Alles nehmen wird, worauf es ein fleischliches Vertrauen setzte, Alles, wodurch es äußerlich wehrhaft gemacht wurde. Die Wahrheit, welche in V. 6 in Bezug auf die Philister als Repräsentanten der Heidenwelt ausgesprochen worden, daß der Weg zum Reiche Gottes durch große Trübsal hindurch geht, wird hier als auch für das Bundesvolk geltend bezeichnet. Das gemeinsame הכרתי dient als Fingerzeig auf den inneren Zusammenhang beider St. Dem **Stolze** der Philister entsprechen hier die Wagen und Rosse, die also insofern in Betracht kommen, als Israel seinen Stolz darauf setzte. Richtig wurden somit die Worte von denjenigen aufgefaßt, welche nach dem Vorgange des **Theodoret** (ἐξωλόθρευσεν ἅρματα ἐξ Ἐφραῒμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλὴμ, τὴν θρασύτητα αὐτῶν καὶ τὴν μανικὴν καταλύσας βασιλείαν), und **Eusebius** (ταῦτα γὰρ περὶ τῆς καθαιρεσέως τῆς βασιλικῆς ἀξίας τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἐθεσπίζετο), in ihnen eine Ankündigung der politischen Vernichtung des Bundesvolkes durch die Römer finden. Falsch dagegen von denen, welche nach dem Vorgange des Chald. und der LXX., (ἐξολοθρευθήσεται

τάξον πολεμικὸν καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν), an feindliche Wagen, feindliche Reuterei denken. Ebenso auch von denen, welche, Jes. 2, 4 vergleichend, meinen, es solle hier die gänzliche Nutzlosigkeit jeder äußeren Wehre bezeichnet werden. Denn hier ist nicht von Wagen und Waffen der Heidenwelt die Rede, sondern des Bundesvolkes (aus Ephraim, aus Jerusalem), und zwar von einer gewaltsamen Beseitigung (ich rotte aus), nicht von einem Beiseitelegen des unnütz gewordenen. Wer 1. die Grundst., 2. das הכרתי, 3. den Zusammenhang mit V. 6 scharf in's Auge faßt, kann in Bezug auf den wahren Sinn nicht in Zweifel sein. — Daß aus der Zusammenstellung von Juda und Ephraim kein Grund gegen die Aechtheit des zweiten Theiles entnommen werden könne, ist schon in den Beiträgen 1, S. 377 nachgewiesen worden. Unverträglich aber ist es auf den ersten Anblick mit dem Zeitalter des Sacharja, daß hier Wagen und Rosse als Gegenstand zukünftiger Ausrottung erscheinen, was die politische Selbstständigkeit und Wehrhaftigkeit des Bundesvolkes in der Zeit der Abfassung der Weissagung vorauszusetzen scheint. Die Antwort ist aber die: der Prophet sieht nach V. 13 ff. voraus, daß Israel sich in Zukunft von neuem zur Wehrhaftigkeit und Selbstständigkeit erheben wird. Die Errungenschaft der Zukunft muß aber wieder abgethan seyn, ehe das Heil erscheinen kann. Aehnlich ist es, wenn Daniel in C. 9 zu einer Zeit, da der Tempel in Trümmern lag, eine zukünftige Zerstörung desselben weissagt. — Subject in וְדִבֶּר ist der König. Was weltliche Könige durch Waffengewalt, bewirkt Er durch sein bloßes Wort. Der Ausdruck דִּבֶּר שָׁלוֹם לְ kommt außerdem nur noch Esth. 10, 3, nach der richtigen Auslegung, von Beilegung der Streitigkeiten vor. Nach Hitzig soll der Friede von dem „idealen theokratischen Könige" den Heiden geboten und aufgenöthigt werden. Diese aus rationalistischem Interesse hervorgegangene Erkl. ist aber nicht blos gegen jene Parallelst., sondern auch gegen die

Grundst. Ps. 72. Dort veranlaßt die absolute Gerechtigkeit des Königes die Völker, ihm freiwillig zu huldigen. Dann kann von Aufnöthigung in diesem Zusammenhang nicht die Rede seyn. Der Messias selbst erscheint elend und reitend auf einem Esel; dem Bundesvolke wird vor seiner Erscheinung Wehr und Waffen genommen; woher sollte also die äußere Gewalt ihm kommen? Sein Reich kann nur ein solches seyn, das nicht von dieser Welt ist. Daß der Messias Frieden redet, kommt zunächst Zion zu gute, welches im Eingange zur Freude aufgefordert worden. Dieß hatte bis auf Ihn von der Streitsucht der Heiden schwer zu leiden. (Vgl. zu der Parallelst.: Und dieser ist Frieden, Mich. 5, 3.) Aber bei dem Frieden bleibt die Sache nicht stehen. Zion wird in Christo zur Weltherrschaft erhoben. Darauf weist der letzte Theil des V. hin: „und seine Herrschaft" u. s. w. Dieser hat verschiedne falsche Auffassungen erfahren. So erklärt nach dem Vorgange Abenesra's Eichhorn: „er herrscht von einem Meere bis zum andern, vom (großen) Strom bis an des Landes Ende. Israels Reich erhält durch Jehova seine größte Ausdehnung; vom todten bis zum mittelländischen Meere, vom Euphrat bis in die Wüsten Arabiens". Aehnlich, aus leicht zu errathenden Gründen, die meisten übrigen rationalistischen und rationalisirenden Ausll. Gegen diese Erklärung sprechen aber folgende Gründe. 1. אַפְסֵי־אָרֶץ kommt nie von den Grenzen des Jüdischen Reiches vor, sondern steht immer von den äußersten Grenzen der ganzen Erde. 2. Da also in dem zweiten Gliede der Zielpunct der weiteste überhaupt mögliche ist, so kann er auch in dem ersten Gliede nicht innerhalb der Grenzen Palästina's liegen. Das zweite יָם muß vielmehr das äußerste Meer bezeichnen. 3. Da der ganze Satz sich Ps. 72, 8 wiederfindet,*)

*) Wie das eine Wort עָנִי in V. 9 die Summe gibt von Jes. 53, so das: „und seine Herrschaft" u. s. w. die Summe von Ps. 72.

und Sacharja daher diese Stelle vor Augen haben muß, so kann man dieselbe mit vollem Rechte zur Auslegung der unsrigen benutzen. Dort aber soll nach dem Folgenden nicht etwa blos Palästina, sondern die ganze Erde mit allen ihren Völkern und Ländern dem Könige unterworfen seyn. Es werden unter den Unterthanen dieses Königes auch die Könige von Tarsis und den Eilanden, von Saba und Seba genannt, und in V. 11 heißt es: „es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm." 4. Die Auffassung des מִיָּם עַד יָם durch: vom todten, oder vom rothen Meere bis zum Mittelländischen, ist schon allein aus grammatischen Gründen unzuläßig. Allerdings wird in der poetischen Sprache der Artikel häufig weggelassen, auch wenn von einem bestimmten Nomen die Rede ist. Allein dieß geschieht doch nur in solchen Fällen, wo das bestimmte Nomen außerdem als solches hinreichend erkennbar ist. Ein Beispiel liefert gleich נָהָר. Dieß kann nicht etwa jeden beliebigen Strom bezeichnen, Jeder sieht gleich, daß es nur auf den Euphrat bezogen werden darf. Dieser wurde הַנָּהָר, der Strom κατ' ἐξοχήν, genannt. Diese appellativische Benennung wurde in der Poesie zuweilen als Eigenname betrachtet, und nur so konnte der Artikel weggelassen werden, Jer. 2, 18. Jes. 7, 20. Micha 7, 12. So muß auch das erste יָם, wenn es von einem bestimmten Meere stehen soll, ein solches bezeichnen, welches in dem herrschenden Sprachgebrauche als das Meer κατ' ἐξοχήν erschien. Dieß ist aber weder das rothe, noch das todte Meer, welche nie anders als mit einer näheren Bezeichnung vorkommen, sondern allein das mittelländische, häufig vorkommend als הַיָּם הַגָּדוֹל, oder auch blos הַיָּם. Aber in diesem Zusammenhange kann ים ohne Artikel auch nicht einmal das Mittelmeer bezeichnen. Da das zweite Mal das ים unbestimmt steht, so muß es auch das erste Mal ebenso genommen werden, sonst müßte es mindestens den Art. haben. Dafür sprechen auch die St. Micha 7, 12. Am. 8, 12. Danach wird

man erklären müssen: von jedem Meere zu jedem Meere. Ist das Meer unbestimmt zu nehmen, so wird man auch wohl bei dem Strome (ohne Art.) nicht gradezu an den Euphrat zu denken haben. (In Mich. 7, 12, wo vom Meere unbestimmt die Rede, der Strom aber dennoch der Euphrat ist, liegt die nähere Bestimmung im Contexte). Es findet somit, wie es scheint, nur eine allgemeine Beziehung statt auf die St. des Pent., in denen die Grenzen Canaans mit Nennung des Mittelmeeres und des Euphrat bestimmt werden, besonders Ex. 23, 31. Das Land, welches Moses den Kindern Israel zugetheilt, reicht nur von dem Meere schlechthin bis zu dem Strome schlechthin, dagegen das Reich jenes Königes erstreckt sich von jedem Meere zu jedem Meere und von jedem Strome bis zu den Grenzen der Erde: es ist ein Reich von schrankenloser Ausdehnung. Man sieht deutlich, wie aus der Grundst.: „Und ich setze deine Grenze von dem Schilfmeere und bis zum Meere der Philister und von der Wüste bis zu dem Strome" absichtlich die näheren Bestimmungen hinweggenommen und nur das Allgemeinste übrig gelassen ist*).

*) Noch willkürlicher wie die ältere u. gewöhnliche rat. Erkl. ist die von Hitzig: Vom Nil bis zum Euphrat und vom Euphrat bis zum Meere der Philister, dem Mittelmeere. ים kommt vom Nil nur in Nah. 3, 8 vor, wo die Bestimmung durch die vorherg. ausdrückliche Nennung gegeben wird, vom Euphrat aber nie. In Jes. 18, 2 ist das Meer das Mittelmeer, was die Boten, welche die Nachricht von den Großthaten des Gottes Israel bringen, zuerst zu durchschiffen haben. In Jes. 19, 5. 27, 1. Jer. 51, 36 steht das Meer im figürlichen Sinne. Jedenfalls aber kann hier, wo jede nähere Andeutung fehlt, durch das Meer nicht das eine Mal der Nil, das andere der Euphrat bezeichnet seyn.

Die Geschichte der Auslegung von V. 9 und 10 ist von besonderem Interesse. Dieß läßt sich nach dem Inhalte der Weissagung schon von vorn herein erwarten. Je directer sie, richtig aufgefaßt, den Jüdischen sowohl, wie den rationalistischen Vorstellungen von dem Messias widerspricht, desto deutlicher muß sich in der Geschichte ihrer Auslegung die dogmatische Befangenheit der Gegner der Offenbarung kund geben.

Bei den Juden war die Messianische Auslegung, so weit wir in die Geschichte aufsteigen können, die herrschende. Dieß bezeugen die zahlreichen Stellen aus dem Talmud und andern alten Jüdischen Schriften, gesammelt unter Andern von Bochart, Hieroz. S. 214, Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu Matth. C. 21. Der auf nichts gegründete Verdacht von Paulus (Comment. z. N. T. 3, S. 113), daß diese Auslegung doch wohl erst nach Christi Zeiten aufgekommen seyn möge, wird widerlegt durch die Bemerkung, daß grade hier, bei einer Stelle, welche der Jüdischen Messiaslehre so direct widerspricht, und welche der christlichen Polemik eine so starke Waffe darbot, sich das spätere allgemeine Vorhandenseyn der Mess. Auslegung nur daraus erklärt, daß sie die durch die Tradition aus dem höchsten Alterthum sanctionirte war. Dazu kommt noch, daß die enge Beziehung des Einzuges Christi in Jerusalem auf unsere Stelle, die Annahme entschieden nahelegt, daß dieselbe zu seiner Zeit auf den Messias bezogen worden. Theodoret behauptet zwar, daß die Juden seiner Zeit diese Weissagung von Serubabel erklärten (ἐγὼ δὲ τῶν Ἰουδαίων τὴν ἐμβροντησίαν θαυμάζω, εἰς τὸν Ζοροβάβελ ταύτην λίαν ἀναισχύντως ἐκλαμβάνειν τολμώντων). Allein da von einer solchen Auslegung sich in den Jüdischen Schriften selbst nicht die geringste Spur findet, da auf Serubabel nicht einmal einer der späteren Jüdischen Nichtmessianischen Ausleger verfallen ist, man vielmehr denselben von jeher schon durch das Fut. יָבֹא für ausgeschlossen gehalten zu haben scheint, so ist es wahrscheinlich, daß Theodoret von einer solchen Auslegung nicht historisch etwas wußte, sondern ihr Stattfinden nur aus der Analogie anderer Weissagungen vermuthete.

Die Weissagung, Messianisch ausgelegt und richtig erklärt, mußte aber den Juden große Unbequemlichkeit verursachen. Es war schon an und für sich nicht ganz leicht, abgesehen von der Erfüllung, diese Stelle mit andern zu vereinigen, in denen der Messias in Herrlichkeit geschildert wird, ja die Prädicate: „elend und reitend auf einem Esel" in unserer Weissagung selbst mit den übrigen in ihr enthaltenen. Nur die Geschichte des Erlösers beseitigt diese Schwierigkeit vollkommen. „Sa personne sacrée — bemerkt Calmet — nous fournit tout a la fois ce qu'il y a de plus grand, de plus divin, de plus magnifique, de plus fort, allié sans confusion et sans contradiction avec ce qu'il y a de plus humble, de plus doux, de plus pauvre, de plus affligé, de plus foible. Il n' y a que la religion Chrétienne, qui sache concilier des extremitez, qui paroissent si contraires et si opposées." Daß diese Schwierigkeit den Juden schon sehr frühe aufgestoßen, zeigt ein Versuch ihrer Lösung, welcher sich im Talmud, Sanhedrin C. 11 findet:

„Wenn die Israeliten würdig sind, wird der Messias mit den Wolken des Himmels kommen, Dan. 7, 13; wenn sie nicht würdig sind, arm und reitend auf einem Esel, Sach. 9, 9." Bei dieser Lösung wird nicht nur die Messianische Erklärung beibehalten, sondern die Worte werden auch in ihrem natürlichen Sinne genommen. Doch konnte sie, auch nur auf diese Schwierigkeit gesehen, kaum hoffen, allgemeinen Eingang zu finden. Sie würde nur dann eine scheinbare Befriedigung gewährt haben, wenn die Messianischen Stellen streng so geschieden wären, daß die einen bloß die Verkündigung eines niedrigen, die andern bloß die eines herrlichen Messias enthielten. Dieß ist aber keinesweges der Fall, wie schon das Beispiel unserer Stelle hinreichend zeigt. Derselbe, welcher als elend und auf einem Esel reitend bezeichnet wird, erscheint ja zugleich als König, als von Gott besonders begünstigt, als Herrscher der ganzen Erde. Eben deshalb war hier auch diejenige Aushülfe nicht anwendbar, obgleich nach dem Zeugnisse des Abenesra sie Einige nichts destoweniger anwendeten, durch welche man sich von andern Stellen befreite, die einen Messias in Niedrigkeit ankündigten, die Unterscheidung zwischen dem Messias ben Joseph und dem Messias ben David. Dazu kam noch ein anderer Grund, der noch kräftiger wirkte als diese Schwierigkeit. Bei dem durch den Gegensatz gegen das Christenthum immer stärker hervortretenden fleischlichen Character der Messianischen Hoffnungen der Juden, war den Meisten unter ihnen der Gedanke unerträglich, daß der Messias auch nur bedingungsweise in Niedrigkeit erscheinen sollte. Unter diesen Umständen blieb ihnen nur ein doppelter Ausweg übrig; sie mußten entweder die Messianische Erklärung verwerfen, oder sie mußten durch Interpretation den Anstoß zu heben suchen. Es war natürlich, daß der erstere Weg nur von verhältnißmäßig Wenigen betreten wurde. Die Messianische Erklärung hatte das Ansehen der Tradition für sich, und zwar zugleich durch die Auctorität des Talmud sanctionirt. Zugleich boten in V. 9 die Gerechtigkeit und Heilsfülle des Königes und der ganze Inhalt von V. 10 so reizende Aussichten dar, daß Viele sich schwer überwinden konnten, die Erfüllung in eine schon vergangene Zeit zu setzen. Dazu kam die Schwierigkeit, die Nichtmessianische Auslegung mit der Zeit in Einklang zu bringen, in welcher Sacharja lebte. Bei den vorexilischen Propheten fanden sich doch Subjecte vor, auf die man, wenn auch mit Zwang, die unbequem erscheinenden Messianischen Weissagungen beziehen konnte, namentlich ein Hiskias. Sacharja aber weissagte unter dem zweiten Tempel, als das Königthum längst erloschen war; es fand sich unter den Oberhäuptern der Juden in dieser späteren Zeit keiner, dem man den Inhalt von V. 10 auch unter Anwendung gezwungener Erklärung und unter Annahme einer grotesken Hyperbel scheinbar anpassen konnte. Dennoch fanden sich wenigstens zwei Ausleger, welche es wagten, diesen Hindernissen Trotz zu bieten, weil sie ihnen doch immer geringer erschienen als das lästige: „elend und reitend auf einem Esel," was nicht nur ihre ganze Theologie zu zerstören drohte, sondern auch zu ihrem Herzen in einem schreienden Mißverhältnisse stand, während die Nichtmessianische Auslegung nur dem exegetischen Gefühle zu nahe trat. Der R. Mose Hak-

lohen bezog, nach dem Berichte des Abenesra, die Weissagung auf Nehemias. Dieser heiße Neh. 6, 6. 7, König von Juda. Er sey arm gewesen, und habe auf einem Esel geritten, weil er kein Pferd besessen. Abenesra widerlegte ihn durch die Bemerkung, Nehemias werde an der angef. Stelle der Königstitel nur verläumderischer Weise von seinen Feinden beigelegt; er selbst habe nie etwas Anderes seyn wollen, als Persischer Statthalter. Von seinem großen Reichthume zeuge seine Geschichte. Er selbst aber verirrt sich eben so weit. Er will die Weissagung auf Judas Maccabäus beziehen, der Anfangs nicht reich gewesen sey und kein Pferd besessen habe. Bochart hat sich die Mühe gegeben, diese Erklärung scharfsinnig und gelehrt zu widerlegen. Die beste Widerlegung findet sich aber schon bei Abarbanel: „demiror, malam intentionem oculos intellectus ejus ita excoecasse."

Weit zahlreicher dagegen waren diejenigen, welche mit Beibehaltung der Messianischen Erklärung die Anstöße wegzuexegesiren, und die vermeintlichen Blößen des Messias (Athanasius läßt die Heiden spottend sagen: ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν, καλούμενος χριστὸς, εἰς ὀνάριον ἐκάθισε. Nach Tertullian wurden die Christen von den Römern asinarii genannt, vgl. auch den früher angeführten Spott des Königes Sapor) so gut es anging, zu bedecken suchten. Auf eine absurde Weise wurde das letztere von denen versucht, welche behaupteten, der Esel, auf dem der Messias reiten werde, sey ein Sohn der Eselin, welche innerhalb der sechs Schöpfungstage erschaffen worden, derselbe, auf dem Abraham geritten, da er den Isaac opfern wollen, und Moses, da er nach Aegypten gezogen; vgl. das Jalkut Rubeni bei Schöttgen l. c. u. andere St. aus dem Jalkut Schimeoni, den Pirke R. Elieser u. Jarchi bei Eisenmenger II, S. 697. R. Samuel, in dem Tr. Sanhedrin l. c. weist den Spott des Königs Sapor durch die Bemerkung zurück, der Esel des Messias werde 100 Farben haben! Feiner verfuhren diejenigen, welche wie schon die LXX und der Chald. Paraphrast עָנִי als Bezeichnung der Demuth, und das Reiten auf dem Esel als Zeichen derselben nahmen. So R. Saadias Haggaon zu Dan. 7, 13: „er wird kommen in Demuth, nicht auf Rossen in Stolz." So Kimchi, Jarchi, der sein böses Gewissen dadurch verräth, daß er das עָנִי so schnell als möglich mit der flüchtigen Bemerkung überhüpft, es sey dieß מדת ענות, ein Merkmal der Demuth, Abarbanel u. A.

In der christlichen Kirche war die Beziehung der Weissagung auf den historischen Christus bis zur Entstehung des Deismus und Rationalismus die allein herrschende, wie sich dieß von selbst versteht. Eine Ausnahme machte der einzige Grotius, dessen Behauptung, die Weissagung beziehe sich nur ihrem höhern Sinne nach auf Christum, eigentlich und zunächst aber auf Serubabel, allgemeinen Unwillen erregte, und eine Menge von Widerlegungen hervorrief, zuerst die von Bochart, der freilich seinen Nachfolgern keine große Nachlese mehr übrig ließ. Die mala intentio trat auch hier sehr deutlich hervor. Schon sein Schwanken (er meint zu Matth. 21, die Stelle könne auch auf Judas Macc., oder irgend einen Andern bezogen werden)

zeigt, daß es ihm nur darum zu thun war, die Beziehung auf den Messias, gegen die er keinen einzigen Grund beibringt, um jeden Preis zu beseitigen. Noch deutlicher erhellt dasselbe aber aus den gewaltsamen Operationen, die er, ein Ausleger von feinem exegetischen Tacte, zu diesem Behufe anwendet. יָבֹא erklärt er durch: er ist gekommen, und bezieht es auf die zur Zeit der Weissagung schon längst erfolgte Rückkehr Serubabels aus Babylon; er behauptet gegen das Zeugniß der Geschichte, Serubabel sey, wenn gleich nicht dem Namen, doch der Sache nach König gewesen, und beruft sich schlau auf Jerem. 23, 5 und Ez. 37, 22. 24, als auf Stellen, wo er ebenso wie hier sogar König genannt werde, ohne auch nur anzudeuten, daß dieß nur nach seiner aus derselben mala intentio hervorgegangenen *παρερμηνεία* dort der Fall ist; צַדִּיק diluirt er durch die Erklärung: i. e. aequus, *φιλόπατρις*, non tyrannus. Die Verdrehung des elend und des reitend auf einem Esel bedarf, als sich von selbst verstehend und ihm schon durch die Jüdischen Ausleger an die Hand gegeben, kaum einer Erwähnung. Gegen die letztere bemerkt Bochart: „Frigidum id est inprimis, quod his prophetae verbis: et ascendens etc. significari vult Zorobabelis modestiam et pacis studium. Sic enim etiam Solomon cum toto equitatu suo dici potuerit asino esse vectus, quia rex nullus pacis fuit studiosior." Noch weit größere Aufopferungen aber verlangte V. 10 von dem exegetischen Gefühle. Denn es läßt sich kaum ein stärkerer Gegensatz denken, als der zwischen dem armseligen Serubabel, und zwischen dem Könige dieses Verses. Die Ausrottung der Kriegswagen u. s. w. aus Ephraim bezeichnet nach ihm, daß alle feindliche Macht unschädlich gemacht werden soll. Das: „er wird Frieden reden den Heidenvölkern," erklärt er: „nempe civitas Jerusalem foedera faciet cum regibus, cum Lacedaemoniis, cum Romanis." Die Geschichte Serubabels ließ ihn hier ganz im Stiche; aber lieber, als daß er seine Hypothese daran gab, half er sich durch eine Verletzung der Grammatik, in dem er zu דִבֶּר das Femin. „Jerusalem" als Subject ergänzte. Auf dieses bezog er auch das Suff. mascul. in מָשְׁלוֹ. Wie wenig er auch durch diese große Anstrengung erreichte, zeigt die Vergleichung des: „von Meer zu Meer, vom Strome bis zu den Grenzen der Erde," mit seiner Erklärung: „imperium Hierosolymorum, sub quod venit Samaria, Galilaea, Galaaditis et alia, quae a temporibus Jeroboami distracta fuerant"!

Die Geschichte der Auslegung dieser Weissagung durch die Rationalisten bietet mit der durch die Juden viel Verwandtes dar. Auch sie konnten auf keine Weise den Messias in Elend und Niedrigkeit in ihr anerkennen. Sie würden dadurch ihr ganzes System vernichtet haben, was auf der Ausschließung jeder übernatürlichen Einwirkung Gottes beruht. Ihm zufolge betrachteten sie die Messiasidee als bloß menschliches Erzeugniß. Diese Behauptung mit einigem Scheine durchzuführen vermochten sie aber nur dann, wenn alles vorher beseitigt worden, was auf Niedrigkeit, Leiden und Tod des Messias hinführte. Denn nur der Erwartung eines Messias in Herr-

lichkeit läßt sich der Schein einer Ableitung aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur und den Verhältnissen des Israelitischen Volkes geben; die Entstehung der Idee eines leidenden Messias zu erklären, darauf machte man selbst keinen Anspruch. Man hatte um so größere Scheu das Vorhandenseyn derselben im A. T. zuzugeben, da die Uebereinstimmung solcher Stellen mit der historischen Persönlichkeit Christi weit auffallender war, wie bei denjenigen, welche den Messias in Herrlichkeit schildern. Das den letzteren Entsprechende steht zum Theil seiner Erfüllung noch entgegen, und was schon erfüllt ist, bleibt seinem großen Theile nach dem fleischlichen Auge verborgen, und ist nur dem Auge des Glaubens erkennbar. Man war also, den allgemeinen Standpunct vorausgesetzt, gezwungen den einen der beiden Auswege zu suchen, auf welchen die Juden schon vorangegangen waren.

Diejenigen, welche sich nach einem Subjecte außer dem Messias umsahen, waren hier etwas zahlreicher als bei den Juden. Den Anfang machte Bauer in seiner deutschen Bearbeitung der kl. Propheten. Er bezog die Weissagung auf den Maccabäer Simon, der nur leider kein König und von Anfang bis zu Ende ein Krieger war. Später (in den scholiis) sah er das Abgeschmackte seiner Erklärung selbst ein, und wandte sich nun zu der ideal Messianischen. Paulus (zu Matth. 21), der ohne einen andern, als dogmatischen Grund, die Abfassung des Stückes zur Zeit der Maccabäer behauptet, suchte durch die gewaltsamsten Operationen die Deutung auf den kriegerischen Johannes Hyrcanus zu erzwingen, eine Deutung, welche ernsthaft und gründlich zu widerlegen Jahn sich die Mühe gab (Vaticin. Mess. 1, p. 171 sqq.). Diese beiden Ausleger gehören einer Periode an, in welcher der Rationalismus, weil er sich noch nicht recht zu orientiren wußte, in einer Scheu selbst vor dem idealen Messias befangen war. Später wurde die zweite Aushülfe allgemein vorgezogen; nur zwei neuere Ausll. wußten sich in die veränderte Praxis nicht zu finden, und blieben der älteren getreu. Nach Forberg (comment. in Sach. part. post. part. 1, p. 24) soll das Subject der Weissagung der König Usias seyn, der die Philister besiegte. Die mala intentio tritt hier auf eine augenscheinliche Weise dadurch hervor, daß er das עָנִי in der Uebersetzung ganz ausläßt. Theiner macht gar Jehova zum Subject. Den Gedanken, daß Jehova, der allmählig alle Feinde besiegt hat, und sollten sich etwa noch dergleichen erheben, sie besiegen wird, soll der Prophet bildlich ausdrücken durch die Dichtung eines feierlichen Einzuges Jehovas in Jerusalem. Hier hat die falsche Auffassung des elend und des reitend auf einem Esel ihren Gipfelpunct erreicht, und es verlohnt sich nicht der Mühe noch darauf aufmerksam zu machen, wie auch נוֹשָׁע ganz willkürlich erklärt wird u. s. w.

Sehr groß ist die Anzahl derer, welche die Weissagung auf den idealen Messias beziehen, Ammon, Eichhorn, Gesenius, Winer, Hitzig, Maurer, Ewald u. v. A. Ihnen allen gemeinsam ist die falsche Auffassung des עָנִי und „reitend auf einem Esel.“ Bei den meisten kommt noch hinzu die Beschränkung des „von Meer zu Meer“ u. s. w. auf die engen

Grenzen von Palästina, bei Mehreren die falsche Erkl. des נוֹשָׁע durch Sieger, ausgehend von der Voraussetzung, daß es, wenn nicht in dieser Bedeutung genommen, nothwendig errettet bedeuten müsse, und dann ein früheres Leiden voraussetze, welches zu der selbstgemachten Vorstellung vom Messias nicht paßt.

Es liegt uns jetzt noch ob, die Beziehung der Weissagung auf den historischen Christus als nothwendig zu erweisen.

1. Von besonderer Wichtigkeit ist hier das Zeugniß des N. T., und zwar vorzugsweise das des Herrn selbst. Die älteren Theologen betrachteten meist den Einzug Christi in Jerusalem auf einem Esel als einen unumstößlichen inneren Grund für die Beziehung der Weissagung auf ihn. Als solchen hält schon Chrysostomus ihn den Juden triumphirend entgegen: *ἐρώτησον τοίνυν τὸν Ἰουδαῖον, ποῖος βασιλεὺς ὀχούμενος ἐπὶ ὄνου ἦλθεν εἰς Ἱερουσαλὴμ, ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν, ἀλλ' ἢ τοῦτον μόνον.* Als solcher aufgefaßt, konnte er freilich nur auf geneigte Gegner Eindruck machen. Schon die englischen Deisten (vgl. Biblioth. Britann. 1, p. 403 sqq.), und unter den Neueren Ammon wandten dagegen ein, diese Handlung könne als eine in der Willkür beruhende, als eine solche, die auch ein falscher Messias habe verrichten können, nichts beweisen. Dazu kommt noch ein anderer Grund. Das Gewicht, welches man dem Einzuge Christi auf einem Esel als innerem Grunde für Erfüllung der Weissagung in ihm beilegte, beruhte auf der Voraussetzung, daß Sacharja eigentlich und buchstäblich von einem solchen Einzuge rede. Diese Voraussetzung ist aber unrichtig, wie unter den den älteren Ausll. fast nur Calvin und Vitringa (comm. in Jes. II, p. 667) eingesehen haben. Das „reitend auf einem Esel“ ist zunächst nur Individualisirung des עָנִי, nur Veranschaulichung der Niedrigkeit des erhabenen Königs durch ein treffendes Bild. Mit Recht bemerkt daher Vitringa, die Weissagung würde in Christo erfüllt seyn, auch wenn er nicht auf diese Weise seinen Einzug in Jerusalem gehalten hätte. Demnach würde das Fehlen dieses Merkmals auch nicht der Beziehung auf ein anderes Subject entgegengesetzt werden können, wenn sich an demselben, verbunden mit den übrigen Merkmalen, nur die Substanz des Bildes, die gänzliche Niedrigkeit nachweisen ließe. — Von einer andern Seite aber ist der Einzug Christi zum Erweise der Messianität unserer Stelle von großer Wichtigkeit. Er vertritt die Stelle der nachdrücklichsten in Worten ausgesprochenen Erklärung. Der Einzug Christi war eine symbolische Handlung, deren Zweck und Bedeutung die waren, zugleich seine königliche Würde geltend zu machen, und die wahre Beschaffenheit seiner Person und seines Reiches, im Gegensatze gegen die falschen Vorstellungen seiner Freunde und seiner Feinde in einem lebendigen Bilde darzustellen. Der Einzug hatte daher, auch abgesehen von der Weissagung, seine selbstständige Bedeutung, wie denn keine Handlung Christi und keine Begebenheit in seinem Leben ohne eine solche, und einzig und allein zur Erfüllung der Weissagung, die allerdings bei sehr vielen einen Mitzweck bildet, geschehen ist. Ohne diese selbstständige Bedeutung

der Handlung ließe es sich auch kaum erklären, wie Marcus und Lucas ihre Beziehung auf die Weissagung gar nicht ausdrücklich andeuten konnten. Allein daß Christus unter den zahlreichen möglichen grade diese Symbolisirung wählte, daß er in der Anordnung der einzelnsten Umstände der Handlung die Weissagung vor Augen hatte, das erklärt sich nur durch die Annahme, daß er, welcher vorzugsweise bei seinen letzten Handlungen und Begebenheiten die Beziehung auf die Weissagungen des A. T. so wiederholt und so nachdrücklich hervorhebt, zugleich die Absicht hatte sich durch diese Erklärung als den von Sacharja verheißenen Könige darzustellen. Dem Einwurfe, daß diese seine Erklärung als ein Zeugniß von sich selbst kein Gewicht habe, wurde begegnet durch die wunderbaren Thaten, welche dieser Handlung vorhergegangen, die wunderbaren Umstände, welche mit ihr verknüpft waren. — Nachdem das Zeugniß des Herrn selbst für die Beziehung der Weissagung auf ihn nachgewiesen worden, ist es kaum noch nothwendig das Zeugniß der Apostel für sie ausführlicher zu beleuchten. Dem Gläubigen genügt das erstere; wer dem Herrn nicht glaubt, wird noch weniger seinen Dienern Gehör geben. In Bezug auf Matthäus hat schon Fritzsche gezeigt, daß die enge Beziehung, in welche er den Einzug Christi zur Weissagung setze, sowohl aus dem τότε in V. 1 hervorgehe (quum appropinquasset Hierosolymis, tunc memor oraculi misit), als auch aus V. 4 folge. Die Anführungsformel in d. V.: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ ist unter allen die nachdrücklichste. Dem Johannes ist die Beziehung auf die Weissagung so wichtig, daß er es als etwas ganz besonderes anführt, daß die Jünger nach Christi Verherrlichung zur Erkenntniß derselben gelangt seyen.

2. Als äußerer Nebenbeweis gilt auch das Zeugniß der Jüdischen Tradition (vgl. S. 373 ff.). Dieser Grund kann natürlich nie allein zum Erweise der Messianität einer Stelle hinreichen. Viele Stellen werden ohne allen Grund auch in älteren Jüd. Schriften Messianisch gedeutet. Ein für sich nicht entscheidender Nebengrund bleibt der aus der Tradition entnommene auch dann noch, wenn, wie hier, die Tradition zugleich als eine schon sehr alte, und als eine übereinstimmende nachgewiesen werden kann, und wenn nicht in der Stelle selbst ein Anknüpfungspunct für die fleischlichen Messianischen Hoffnungen der Juden und somit ein Anreiz für ihre Messianische Deutung enthalten ist.

3. Auch aus Parallelstellen läßt sich die Messianische Erklärung rechtfertigen. V. 10 sind die Worte „von Meer zu Meer" u. s. w. aus dem Messianischen Ps. 72 entnommen; der übrige Theil des Verses sieht zurück auf die ebenfalls Messianische St. Micha 5, 9.

4. Den ganz für sich genommen entscheidenden Hauptgrund neben der Auctorität Christi und seiner Apostel bildet aber der Inhalt der Weissagung selbst. Die in ihr enthaltenen Merkmale des Königs sind von der Art, daß sie auf kein anderes Subject außer dem historischen Christus passen. Jedes Subject aus der späteren Jüdischen Geschichte wird ausgeschlossen schon durch die Bezeichnung als der König des Bundesvolkes κατ' ἐξοχήν, noch mehr aber durch die räthselhafte Verbindung der scheinbar entgegengesetztesten Merkmale, der tiefsten Niedrigkeit und Hülflosigkeit, und zugleich einer Herrschaft,

welche sich über die ganze Erde ausdehnt, nicht durch Waffengewalt, sondern durch sein bloßes Wort, welches alle Heidenvölker zum Frieden und Gehorsam bringt und die große Veränderung bewirkt, daß das Reich Gottes, bisher angefeindet und dienend, sich nun unter Zustimmung der Heidenwelt zur Herrschaft über dieselbe erhebt. Theodoret: *καὶ τὸ πάντων παραδοξότατον, ὅτι τοῦ κλῖναι τὴν κεφαλὴν οὐκ ἔχων, ὁ τῷ πώλῳ χρησάμενος πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐθελήσας ἐκράτησε.* Von der Unstatthaftigkeit der Beziehung auf den idealen Messias legen ihre Vertheidiger selbst durch ihre gewaltsamen Erklärungen Zeugniß ab.

Cap. 9, 11 — Cap. 10, 12.

Daß hier ein neuer Abschnitt beginnt, oder vielmehr, daß sich dem geistigen Auge des Propheten eine neue Scene darbietet, ist aus dem Inhalte ganz klar. Nach V. 10 soll im Angesichte der Messianischen Zeit dem Bundesvolke die Wehrhaftigkeit völlig genommen, es in einen Zustand vollkommner irdischer Hülflosigkeit und Ohnmacht versetzt werden. Hier dagegen ist plötzlich alles kriegerisch. Das Bundesvolk erscheint im Kampfe mit seinen mächtigen Unterdrückern, als welche die Griechen namentlich genannt werden. Dem durch den Beistand des Herrn erfochtenen Siege folgt die Freiheit, deren das Bundesvolk unter Sacharja noch schmerzlich entbehrte, verbunden mit andern theokratischen Segnungen. Ephraim, dessen Wiedervereinigung mit Juda in der Zeit des Pr. erst sehr unvollkommen vollzogen war, wird aus seiner Zerstreuung vom Herrn zurückgeführt.

Schon aus dieser Darstellung geht hervor, daß die Weissagung sich vorwiegend auf die Maccabäischen Zeiten bezieht. Was in ihnen der Herr zur Vollendung des durch die Zurückführung aus dem Babylonischen Exil an dem Bundesvolke begonnenen Werkes thun werde, stellt der Pr. seinen, wegen der schwachen Anfänge der neuen Colonie trauernden Zeitgenossen vor Augen.

Der plötzliche Uebergang von der Messianischen Zeit in diese ihr vorhergehende darf nicht befremden. Der Prophet hatte V. 1—8 von dem Zuge Alexanders, und von der Bewahrung des Bundesvolkes bei demselben geredet. Von daraus wäre der Uebergang zu den Maccabäischen Zeiten ein ganz der wirklichen Zeitfolge der Begebenheiten angemessener gewesen. Allein sein geistiges Auge war mitten zwischen beiden Begebenheiten auf die weit größeren Segnungen gefallen, welche dem Bundesvolke durch den Messias gebracht werden sollten. Dieß darf man nicht etwa mit Jahn aus dem Gegensatze des großen Friedensfürsten gegen den großen V. 1—8 geschilderten weltlichen Eroberer erklären. Wäre ein solcher von dem Propheten beabsichtigt, so dürfte die Person des Letzteren in V. 1—8 nicht so sehr zurücktreten. Die Ursache ist vielmehr darin zu suchen, daß die Messianischen Hoffnungen die Seele der Propheten so sehr erfüllen, daß sie von jedem niederen Heile unmittelbar auf dieß letzte und höchste, auf das alles frühere abzielt, übergehen, unbekümmert darum, ob in der Zwischenzeit noch andere Gnadenerweisungen Gottes dem Bundesvolke bevorstehen, bei deren Schilderung sie dann wieder eben so leicht und unvermerkt auf die Messianische Zeit gerathen, deren Bilder sich ihnen überall mit unwiderstehlichem Reize aufdringen, und zuweilen selbst unter die der näheren Wohlthaten mischen.

Die Mess. Verkündung in V. 9 u. 10 steht aber auch, wie V. 7 vgl. mit V. 10 zeigt, in einem inneren Zusammenhange mit den in V. 1—8 verkündeten Gerichten über die Heidenwelt. Diese werden unter den Gesichtspunct der Vorbereitung auf das Messianische Heil gestellt.

Was in u. Abschn. ausdrücklich verkündet ist, wird schon in V. 10 vorausgesetzt. Ephraim erscheint dort wieder mit Juda im Lande des Herrn vereinigt, Israel hat Wagen und Rosse und erscheint als bewaffnet mit dem Kriegsbogen, 10, 3. 4. 5. Das

sind Verhältnisse, die zur Zeit des Pr. nicht bestanden, und in deren Genesis, nachdem sie vorläufig vorausgesetzt worden, nothwendig näher eingegangen werden mußte.

V. 11. Auch du, um deines Bundesblutes willen entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube, darin kein Wasser. Die Anrede kann nur an das Ganze des Bundesvolkes gerichtet seyn, nicht an einen Theil dess. (gegen Hitzig). Denn nur dem Ganzen, dem Volke, gehörte das „Bundesblut" an, Ex. 24, 8. Auch müßte der Theil näher bezeichnet seyn. Nach den meisten Ausll. soll ein Gegensatz stattfinden gegen die im Vorigen den Heidenvölkern angekündigten Segnungen: „Glaube nicht etwa, Zion, daß der Herr dich deshalb versäumen werde; vielmehr wird er für dich ganz besondere Sorge tragen." Allein auch die Verheißungen in den beiden vorigen Versen beziehen sich direct nur auf das Bundesvolk, und auf die Heidenvölker nur insofern, als die verkündete Ausdehnung des Reiches über sie, auch für das Bundesvolk eine Wohlthat war. Zions König ist es, dessen Herrschaft sich über die ganze Erde erstreckt, und an seiner Herrlichkeit nimmt auch sein Volk Antheil. Ebenso wenig zulässig ist die Erkl. von Coccejus, Maurer u. A.: „non solum venit rex tuus, sed et dimisi vinctos tuos." Denn bei ihr steht das Pron. separatum אַתְּ, was eine besondere Emphase haben muß, ganz müßig, und das durch Makkeph damit verbundene גַּם wird ohne weiteres zu שִׁלַּחְתִּי gezogen. Das Richtige ist, daß גַּם־אַתְּ, auch du, steht f. selbst du, grade so wie V. 12 גַּם־הַיּוֹם, selbst heute, s. v. a.: obgleich du dich in der Grube ohne Wasser, dem Zustande gänzlicher Hülflosigkeit befindest, obgleich du rettungslos verloren zu sein scheinst. Nachdem der Bund auf Sinai geschlossen, hatte Moses das Volk mit dem Blute der Opferthiere besprengt, mit den Worten: „sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch [illegible], über allen diesen Worten." Ex. 24, 8. Durch diesen

symbolischen Act — das Blut, Zeichen und Mittel der Entsündigung, vgl. Lev. 17, 11, Hebr. 9, 18 ff. — wurde das Volk feierlichst für ein gereinigtes, ein solches, das Vergebung der Sünde hat, und also auch zugleich für ein unter seinem besonderen Schutze stehendes erklärt, eine Erklärung, welche durch die von Gott gestiftete Opferanstalt beständig wiederholt wurde. Das Bundesblut, das noch jetzt Kirche und Welt von einander scheidet, war demnach für das Bundesvolk ein sicheres Unterpfand der Errettung aus jeder Noth, so lange es nämlich nicht durch frevelhafte Verletzung der von Gott gestellten Bedingungen seine Verheißung unkräftig machte. — Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß שִׁלַּחְתִּי praeteritum prophet. ist, und daß der Pr. von einer in Zukunft dem Bundesvolke zu gewährenden Befreiung redet. — Die „Grube ohne Wasser" sieht zurück auf das geschichtliche Vorbild des Joseph, der ja auch in Ps. 105 als Typus seines Volkes erscheint, vgl. Gen. 37, 14, worauf unläugbar auch im Ausdrucke angespielt wird, und vielleicht auch des Jeremias, vgl. C. 38, 6, was um so näher liegt, da Sacharja auch sonst grade zu Jeremias in einem besonders nahen Verhältniß steht. Zahlreiche Ausll. nun nehmen an, der Aufenthalt in der Grube sey eine bildliche Bezeichnung der Gefangenschaft. Allein diese Annahme hat in dem Bilde selbst keine Rechtfertigung für sich. Dieß kommt vielmehr auch sonst in weiterer Bedeutung, als Bezeichnung der tiefsten Noth und des höchsten Elendes vor. So z. B. Ps. 40, 3 und Klagel. 3, 53. Auch Jes. 42, 22 steht das Bild des Kerkers zur Bezeichnung des tiefsten Elendes, vgl. Th. 2 S. 248. Daß aber diese weitere Bed. namentlich hier herrsche, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. So wie die Festung in V. 12 Bild des Glückes und der Sicherheit ist, so muß ihr Gegensatz, die Grube, Bild des Unglückes und der Hülflosigkeit seyn. Ganz denselben Gegensatz finden wir Ps. 40, 3. 2. Die Art, wie nach V. 13 das Bun-

desvolk von der Noth befreit werden soll, durch tapfern, von dem Herrn gesegneten Kampf, zeigt, daß nicht an eine mit Entblößung von allen Vertheidigungsmitteln verbundene Wegführung gedacht werden kann, der Schauplatz des Kampfes ist nach dem Folg. das heilige Land, vgl. bes. V. 16, wozu endlich noch kommt, daß die Annahme es sey hier von einer Gefangenschaft in einem fremden Lande die Rede, eine der beiden unrichtigen Hypothesen, entweder die Beziehung von V. 11 auf etwas Vergangenes, oder die Unächtheit des zweites Theiles voraussetzt. — Untersuchen wir jetzt näher, welche Noth dem geistigen Auge des Propheten sich hier darbiete. Die Griechischen und Lateinischen Kirchenväter und ebenso die späteren christlichen Ausleger denken fast einstimmig an das geistliche Elend, aus dem Christus befreien sollte. Allein die Noth in unserem Verse ist dieselbe, aus der V. 12 Errettung verheißen wird, und aus der näheren Beschreibung dieser Errettung in V. 13 geht hervor, daß sie in einem siegreichen Kampfe gegen die Griechen bestehen soll. Nach diesem unläugbaren Zusammenhange von V. 11—13 kann die Noth keine andere seyn, als die Bedrängung durch die Nachfolger Alexanders im Syrischen Reiche. Dieß liegt so sehr am Tage, daß man es gewiß nicht verkannt haben würde, wenn man nicht durch die Voraussetzung irre geleitet worden wäre, die Annahme, der Prophet gehe plötzlich von der Messianischen Zeit zu einer früheren, von der höchsten Errettung zu einer niederen über, sey zu gewaltsam. Die meisten wurden durch diese Voraussetzung so verblendet, daß sie den ganzen Abschnitt allegorisch erklärten; andere, wie Theodoret und Marck, fühlend wie gewaltsam dieses sey, nehmen an, daß der Abschnitt von V. 13 an sich zunächst auf die Maccabäischen Zeiten beziehe, allerdings weniger consequent als die übrigen, wie Cyrill., Coccejus, Ch. B. Michaelis, da ja V. 13 ff. sich unmöglich auf Anderes beziehen können, wie die beiden vorhergehenden, mit denen sie

durch das כי auf das engste verbunden sind. V. 12. Kehret zurück zur Festung ihr Gefangenen der Hoffnung; auch heute verkündige ich: das Doppelte will ich dir zurückgeben. Die Festung im Gegensatze geben die Grube, ebenso wie an zahlreichen Stellen der Fels, der hohe Ort u. ff. w., Bild der Sicherheit und des Glückes. Kehret zurück, steht f. ihr werdet zurückkehren, um den Gedanken auszudrücken, daß die Rückkehr von nichts anderm, als von dem Willen des Bundesvolkes abhängt, ganz so wie C. 10, 1: fordert von dem Herrn Regen, f. ihr dürft nur Regen fordern. — Durch die Anrede: „Gefangene der Hoffnung" macht der Pr. sein Volk auf Bund und Verheißungen aufmerksam, welche ihm auch in dem tiefsten Elende die Bürgschaft seiner dereinstigen Errettung gewährten. — Daß man am besten mit Ewald erklärt: „auch heute noch, aller drohenden Lagen ungeachtet," zeigt das correspondirende גם in V. 11. — „Ich will dir das doppelte zurückgeben," nämlich von dem Glücke, welches du früher besessen, die Grundst. sind Jes. 40, 2: „daß sie empfängt vom Herrn Doppeltes, für alle ihre Sünden;" 61, 7. V. 13. Denn ich spanne mir Juda, fülle den Bogen mit Ephraim, und rege auf deine Söhne, Zion, gegen deine Söhne, Javan, und mache dich gleich dem Schwerte eines Helden. Der Pr. bezeichnet hier näher die Noth, und die Art und Weise, wie die im vorigen V. im Allgemeinen angekündigte Befreiung aus derselben erfolgen soll. Durch des Herrn Beistand (Calvin: quid arcus per se poterit, nisi tendatur? Deinde nisi executiantur sagittae, arcus ipse jacebit), werden sie herrliche Siege über ihre mächtigen Unterdrücker, die Griechen, davon tragen. Wir haben hier die Darlegung eines Zustandes, welcher zwischen der Gegenwart des Pr. und der Messianischen Zeit liegt. In der ersteren war Ephraim noch seiner Hauptmasse nach nicht in das Land des Herrn zurückgekehrt, Juda war den Per-

fern unterworfen, von kriegerischen Gedanken weit entfernt; vor dem Einbruch der Messianischen Zeit soll nach V. 10 Ephraims und Jerusalems Krieges= und Siegesfähigkeit völlig gebrochen, das Volk des Bundes wieder in den Zustand der Wehrlosigkeit zurückgeführt werden. Juda erscheint als der vom Herrn gespannte Bogen, Ephraim als der von ihm abgeschossene Pfeil um den Gedanken auszudrücken, daß der Herr durch sein Volk selbst die Sache seines Volkes führen, sich seiner als seiner Waffe in dem heiligen Kriege bedienen wird, anders wie in der Urzeit, wo es hieß: der Herr wird für euch streiten und ihr werdet schweigen, Ex. 14, 14. קֶשֶׁת gehört nach den Accenten zu dem folgenden. Ihre Auctorität zu verlassen ist unnöthig, ja die von vielen Ausll. angenommene Verbindung mit dem vorhergehenden ist sogar unstatthaft. Denn מִלֵּאתִי verliert alsdann das eine seiner beiden Objecte, und müßte ein auf קֶשֶׁת sich beziehendes Suff. haben. — Man darf nur erklären: „ich fülle den Bogen mit Ephraim." Da mit dem Bogen immer nur ein Pfeil abgeschossen werden kann, so ist er voll, sobald dieser darauf gelegt worden. Die Worte: ich rege auf u. s. w. haben diejenigen, welche zur Erklärung unseres Stückes falsche Hypothesen mit hinzubrachten, in nicht geringe Verlegenheit gesetzt. Die älteren Ausll., welche den ganzen Abschnitt allegorisch erklärten, nahmen an, die Griechen ständen hier synekdochisch für alle Heidenvölker, welche durch das Evangelium bezwungen werden sollten. Es ist nun allerdings richtig, daß von den Propheten nicht selten individualisirend eine Art hervorgehoben wird, wo sie die ganze Gattung meinen; allein dann muß zu dieser Repräsentation doch irgend ein Grund vorhanden seyn. So z. B. kann kein Volk individualisirend für alle Feinde des Reiches Gottes stehen, welches nicht vor oder zu der Zeit des Propheten in einem feindlichen Verhältnisse zu ihm gestanden hätte, oder einen Ruf besonderer Furchtbarkeit schon zu ihrer Zeit behauptete. In noch größere

Verlegenheit wurden durch diese Stelle die neueren rationalistischen Ausll. versetzt. Ihr Grundsatz, daß die Propheten stets nur von dem geweissagt, was innerhalb des politischen Horizontes ihrer Zeit lag, drohte hier einen empfindlichen Stoß zu erleiden. Die Schwierigkeit stieg, sobald man mit mehreren die Weissagung in die Zeit des Usias versetzte. Man ergriff verschiedne sämmtlich gleich willkürliche Aushülfen*). Aller dieser

*) Flügge behauptete, Javan bedeute augenscheinlich hier das, was C. 9, 1 Damascus und Hamath heiße, und suchte in einem besondern Excurse zu beweisen, daß die rein Hebräischen Schriftsteller überhaupt nie Griechenland unter Javan verstanden haben! Forberg meint, die Ankündigung eines Krieges gegen die Griechen könne auch zur Zeit des Usias gar nicht befremden, wenn man nur Am. 1, 9. 10, Joel 4, 4—7 vergleiche. Allein man sieht gar nicht ein, was diese Stellen beweisen sollen, da in ihnen von einem Kriege gegen die Griechen, wie er ja unter den damaligen Verhältnissen ganz undenkbar war, gar nicht geredet, vielmehr Griechenland nur als eins der entferntesten Länder genannt wird, in welche, nicht durch die Verschuldung ihrer Bewohner, sondern der Tyrier, denen allein deshalb die göttliche Strafe angedroht wird, durch Sclavenhandel einzelne Judäische Gefangene gekommen waren. Nach Hitzig soll der Krieg nicht von den noch in Jerusalem, sondern von den in Javan lebenden Zioniten geführt werden: sie werden sich gegen ihre Unterdrücker empören. Dagegen aber entscheidet, daß in Jo. 4, 6 nur von Söhnen Judas und Jerusalems die Rede ist, hier dagegen Juda und Ephraim, dem ganzen Volke nach seinen beiden Hauptabtheilungen, daß nach dem ganzen Character der Schilderung der Kampf als ein eigentlich nationaler betrachtet werden muß, daß nach V. 16 und nach C. 10, 1 der Schauplatz des Kampfes das Land des Herrn ist. Wie kann man auch nur daran denken, dem Pr. die abentheuerliche Vorstellung beizulegen, die Handvoll weggeführter Juden werde sich mit glücklichem Erfolge gegen ihren Unterdrücker empören! Ewald allerdings schreckt vor diesem kühnen Gedanken ebenso wenig zurück wie Hitzig. Nach ihm „ermuthigt der Pr. sie zum Kriege gegen solche, die die Verbannten etwa zu lange widerrechtlich behalten, z. B. die Jonier nach Jo. 4, 6. 7." Das z. B. wird auf eigne Hand eingeschaltet. Und bei Joel erscheinen die Griechen nicht als die Feinde des Bundesvolkes, und von einem Kriege gegen sie ist mit keinem Worte die Rede. Es heißt dort in der Weissagung gegen Tyrus Sidon u. Philistäa: „Und die Söhne Judas und die Söhne Jerusalems habt ihr verkauft den Söhnen der Griechen, um sie zu entfernen von ihrer Grenze. Siehe, ich erwecke sie von dem Orte, dahin ihr sie verkauft habt, und erstatte euch eure Gabe auf euren Kopf." Rosenmüller behaup-

Aushülfen bedarf man nicht, sobald man unbefangen an die Auslegung der Stelle geht. Der Name Javan, dem die Homerischen Formen Jaon und Jaones, so wie das Syrische Jaunoje am nächsten kommen, und den man schon deshalb nicht mit J. D. Michaelis voreilig in Jon verwandeln darf, bezeichnete den Hebräern Griechenland in weiterem Sinne, wie dieß daraus erhellt, daß Alexander Dan. 8, 21 König von Griechenland genannt wird. Der Prophet nun, allerdings durch göttliche Erleuchtung über den Horizont seiner Zeit hinausgehoben*), schildert andeutungsweise die Siege, welche durch den Beistand des Herrn die Juden unter den Maccabäern über die Griechischen Beherrscher von Syrien davon tragen sollten, wie sie schon vor ihm ausführlicher von Daniel geweissagt worden. Je näher das Prophetenthum seinem Erlöschen war, desto nothwendiger war es, daß die noch übrigen heiligen Seher nicht blos ihre Zeitgenossen, sondern auch die Nachkommen bis zur Zeit Christi berücksichtigten, daß der Herr in ihren Weissagungen für sie einen Schatz des Trostes und der Stärkung in ihren Bedrängnissen niederlegte, deren genaue Vorherverkündung ihnen den Beweis lieferte, daß sie nicht unter der Leitung des Zufalls, sondern ihres Gottes stehen, und zugleich die Gewähr, daß die angekündigte Errettung

---

tet, um die Annahme, daß die Griechen hier metonymisch für die heidnischen Feinde des Bundesvolkes überhaupt stehen, zu begründen, die Macedonier hätten sich zur Zeit des Propheten zu solcher Macht erhoben, daß sie alle Bewohner von Westasien mit Schrecken erfüllten! Eichhorn (hebr. Proph. 3, S. 424) schreitet zu dem verzweifelten Mittel die Abfassung der Weissagung in die Zeit nach Alexander dem Großen zu versetzen, als die Griechen wirklich die übermächtigste Nation in ganz Vorderasien waren.

*) Es darf aber nicht übersehen werden, daß ein Anknüpfungspunct in dieser schon vorhanden war. Die Absichten des Darius auf Griechenland traten schon bald nach seiner Thronbesteigung hervor, Herod. 3, 129—137, Plaß Gesch. der Helenen 3 S. 23.

ebenso sicher eintreten werde*). V. 14. **Und der Herr wird über ihnen erscheinen; und es gehet aus wie der Blitz sein Pfeil; und der Herr Jehova wird in die Posaune stoßen; und er gehet einher in den Stürmen des Südens.** Israel, von weit mächtigeren Völkern umgeben, konnte, wie noch jetzt die kleine Heerde, im Angesichte der Welt die

---

*) Diese Beziehung der Stelle bringt sich so sehr auf, daß, wie schon früher bemerkt, selbst mehrere Vertheidiger der geistigen Auslegung des ganzen Abschnittes und der Beziehung auf die Messianischen Zeiten nicht umhin konnten, sie wenigstens als den nächsten und niederen Sinn hinzustellen. So sagt **Theodoret:** *ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν Μακεδόνων ὡς ἐν τύπῳ πέρας ἔσχε ἡ προφητεία· ὁρμήσαντα γὰρ τῆς Σιὼν τὰ τέκνα ἐπὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων, ἐτρέψαντό τε τὰς πολλὰς τῶν Μακεδόνων μυριάδας καὶ τρόπαιον ἐγείραντες ἐπανῆλθον νικηφόροι, καὶ τὸ καταλυθὲν θυσιαστήριον ἤγειραν.* **Schmieder** wendet ein, auch bei Daniel in C. 11. 12 komme das Syrische Reich, von dem er weissagt, gar nicht als Griechisches Reich in Betracht, sondern nur als das Reich gegen Mitternacht. Dabei ist aber nicht an C. 8, 21 ff. gedacht worden, wo die Weltmacht, welche auf die Medopersische folgt, und von deren einer Phase die schwere Bedrängung Judas ausgeht, ausdrücklich als die Griechische bezeichnet wird: „Der Ziegenbock ist der König von Javan." Es ist unmöglich diese Stelle von der unsrigen loszureißen. **Es sind die beiden einzigen im ganzen A. T., wo eines Conflictes zwischen Javan und Israel gedacht wird.** Läßt man Daniel und Sacharja jeden an seiner Stelle, so muß diese Zusammenstimmung als ganz natürlich erscheinen. Versetzt man den zweiten Theil Sacharjas in die vorexilische Zeit, so wird, was er von dem Kampfe gegen die Griechen, in Zusammenstimmung mit Daniel weissagt, zum unbegreiflichen Räthsel. Micha in C. 4, 11—13 berührt die Thatsache auch, aber die Namen der Griechen zu nennen überläßt er einer späteren Phase der Prophetie. Es liegt hier eine im hohen Grade lästige Schwierigkeit für die rationalistische Critik vor, und man wird es nicht als wissenschaftlich ansehen können, wenn **Bleek** (S. 266) sich durch die Phrase aus der Verlegenheit zu ziehen sucht: „Wenn wir nicht dem Ausspruche allen ethischen Character (!) absprechen und ihn rein als Erzeugniß einer mantischen Wahrsagerei betrachten wollen." Die Unbegreiflichkeit ist auf der rationalistischen Seite! — Uebrigens ist der äußerliche Kampf, von dem hier die Rede, Vorspiel eines erhabneren Kampfes, der später mit geistigen Waffen zwischen Israel und Javan gekämpft werden sollte. An diesen aber zunächst zu denken, ist gegen alle gesunde Auffassung.

Hoffnung des Heiles nur auf seinen himmlischen Heldenkönig (vgl. Ps. 24, 8: „der Herr stark und ein Held, der Herr ein Kriegsheld") gründen. Er erscheint über ihnen, weil er vom Himmel aus für sie streitet. Die Pfeile Gottes sind die Plagen, womit er die Feinde heimsucht, Deut. 32, 23, Ps. 7, 14. 38, 3. Daß der Herr in die Posaune stößt, kündigt eine große Catastrophe an. Die nähere Bestimmung derselben, daß es sich um den Untergang der Feinde Israels handelt, ergibt der Zusammenhang. Bei der Posaune kommt überall das Laute, Rauschende, Schreiende in Betracht. Wo die Posaune etwas bezeichnet, das Gott der Gemeinde oder der Welt zu sagen hat, da handelt es sich um Wichtiges, tief Eindringendes, Entscheidendes. Ueber die Winde und Stürme als Symbol der göttlichen Gerichte, vgl. zu Apoc. 7, 1, Ps. 50, 3. Im Süden wie im Osten von Kanaan ist die Wüste, wo die Wucht des Sturmes durch nichts gebrochen wird. V. 15. Der Herr Zebaoth wird sie beschirmen; und sie fressen, und überwältigen Schleudersteine und trinken, lärmen wie von Wein und werden voll wie die Opferschaale, wie die Ecken des Altars. Sie fressen, nicht etwa, wie mehrere, die Güter der Feinde, sondern das Fleisch derselben, wie dieß aus dem folgenden sich auf das Blut beziehenden Trinken deutlich hervorgeht, vgl. C. 12, 6. Das hier zu Grunde liegende Bild des Löwen tritt in der Weissagung Bileams, Num. 23, 24: „Siehe Volk gleich dem Leuen steht auf und gleich dem Löwen erhebet sich," bestimmt hervor, vgl. auch 24, 8. וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי־קֶלַע wird nach den Alex. von vielen Ausll. erklärt: sie unterjochen durch Schleudersteine. Diese Erkl. ist schon durch ihre zu dem erhabenen Schwunge des übrigen Verses schlecht passende Mattigkeit verwerflich. Andere: sie treten nieder Schleudersteine, mit Vergleichung von Hi. 41, 19, wonach dem Leviathan Schleudersteine wie Stoppeln sind. Aber כבשׁ heißt nie untertreten, im-

mer überwältigen, unterjochen. Die richtige Erkl. ist die: „sie überwältigen Schleudersteine," so daß die Feinde selbst, um ihre Ohnmacht und Verächtlichkeit zu bezeichnen, als Schleudersteine dargestellt werden. Zum Wegschleudern wird man nur Verächtliches nehmen, Kiesel aus dem Bache 1 Sam. 17, 40*). — In dem: „sie werden voll wie die Opferschaale" zeigt der Art., daß man unter מִזְרָק nicht jede heilige Schaale, sondern nur diejenige verstehen dürfe, in der das Blut, nachdem alle Adern des Opferthieres geöffnet worden, von den Priestern aufgefangen, und zum Theil an die Hörner des Brandopferaltares gesprengt wurde (vgl. Lund jüd. Alterth. S. 658). Der Artikel bezieht sich zurück auf מָלְאוּ, wie die heilige Schaale, näml. welche vom Blute voll ist. — Wie die Ecken des Altars. Das Blut wurde eigentlich nicht gegen die Ecken, sondern gegen die an ihnen befindlichen Hörner des Altars gesprengt. Der Prophet nennt aber die Ecken hier, weil er die Hörner als zu ihnen gehörig betrachtet. Das Bild ist ein ächt priesterliches. Stellen wie diese und die ganz ähnliche C. 14, 20 führen entschieden auf den Priester Sacharja als Verf. Wir haben hier einen heiligen Krieg und Sieg im gewöhnlichen Sinne, und nicht die geringste Spur führt darauf, daß hier an einen geistigen Kampf zu denken sey.

---

*) Für sich hat diese Erklärung 1. den Parallelismus. So wie in dem zweiten Gliede Alles, was auf שָׁתוּ folgt, sich auf das Blut bezieht, so muß auch hier bei dem auf אָכְלוּ Folgenden eine Beziehung auf das Fleisch vorausgesetzt werden. 2. Die Parallelstellen. Ganz analog ist C. 10, 5: „sie sind wie Helden, zertretend Straßenkoth," wo, so wie hier als Schleudersteine, die Feinde geradezu als Straßenkoth erscheinen, während sie von dem weniger kühnen Micha C. 7, 10 nur damit verglichen werden. 3. Den offenbaren Gegensatz im folg. V. So wie dort unter dem Bilde der edelsten Steine, der Kronensteine, die Israeliten erscheinen, so müssen die geringsten unter allen Steinen, die Schleudersteine, hier die Feinde bezeichnen. Wenn man unter den Schleudersteinen die Feinde versteht, so gewinnt man für אכלו das Object.

Unser V. zeigt also ganz deutlich, daß die Verkündung unseres Abschnittes sich auf die Vormessianische Zeit beziehen muß. **V. 16. Und der Herr, ihr Gott, gewährt ihnen Heil an diesem Tage, wie einer Heerde seinem Volke. Denn Kronensteine (werden sie seyn) sich erhebend auf seinem Lande.** Veranlaßt durch die Vergleichung der Feinde mit Schleudersteinen, stellt der Pr. Israel unter dem Bilde kostbarer Edelsteine dar. Diese Erkl. hat, außerdem daß sie allein den passenden Gegensatz zu den Schleudersteinen in V. 15 gibt, das für sich, daß sie allein נֵזֶר in seiner erwiesenen Bedeutung nimmt, und daß כִּי in V. 17 nach ihr vollkommen an seiner Stelle steht. Denn das Bild der strahlenden Edelsteine schließt alle Herrlichkeit der Israeliten schon in sich, welche in V. 17 ff. einzeln aufgezählt wird. הִתְנוֹסֵס nicht als rein passivisch, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung von Hithpael, in der es auch Ps. 60, 6 vorkommt. Es heißt dort sich erheben, im Gegensatze gegen das elende Daniederliegen derjenigen, welche den Taumelwein getrunken. Wie dort so steht es auch hier nicht vom physischen sich Erheben, sondern vom Aufkommen und Gedeihen. Das: sich erhebend, gibt die Erklärung der Kronensteine, deutet an, in welcher Beziehung die Kinder Israel als geistige Kronjuwelen bezeichnet werden. Das Suff. in אַדְמָתוֹ bezieht sich, ebenso wie das in עַמּוֹ auf den Herrn, nicht auf das Volk, von dem so eben noch im Plural die Rede gewesen. Daß es das Land des Herrn ist, in dem die Israeliten zu diesem Glanze gelangen, bildet zugleich die Ursache und die Gewähr für die Dauer desselben, und erhöht ihr Glück und ihre Würde. **V. 17. Denn wie groß ist seine Güte, wie groß seine Schöne! Getreide macht Jünglinge und Most Jungfrauen hervorsprossen.** Das Suff. in טוּבוֹ und in יָפְיוֹ wird von vielen Ausll. auf das Volk bezogen. So Schmieder: denn was haben sie doch Gutes und was haben sie doch Schö-

nes! Es ist aber zu der Annahme einer solchen Unregelmäßigkeit — geht doch auf den Herrn das Suff. in dem unmittelbar vorhergehenden אדמתו — kein Grund vorhanden. Es paßt wohl, daß der Prophet in bewundernden Ausrufe die Güte des Herrn preist, welche er seinem Volke beweist, und die Schöne, in welcher er ihm erscheint, ja es gibt diese Erklärung einen schöneren Sinn als die andere. Bestätigung erhält sie durch die Parallelst. Jerem. 31, 12: „Sie kommen und jauchzen auf der Höhe Zions und strömen zusammen zu der Güte Jehovas, zum Korn und zum Most und zum Oel," welche mit der unsrigen so übereinstimmt, daß man fast ihre Benutzung durch Sacharja annehmen möchte; vgl. auch V. 14: „mein Volk wird satt werden von meiner Güte", Ps. 31, 20: „Wie groß ist deine Güte, welche du verborgen hast denen, die dich fürchten, s. über טוב יהוה, immer: die Güte des Herrn, zu Ps. 25, 7. 27, 13. Der Schönheit des Herrn hier entspricht genau seine Lieblichkeit in C. 11, 7. Dem Messias wird Schönheit beigelegt in Hhl. 1, 16, Ps. 45, 3, Jes. 33, 17 (Th. 2 S. 180). — Getreide und Most werden hier in der Individualisirung der göttlichen Segnungen zuerst genannt, vgl. Deut. 33, 28: „in einem Lande des Kornes und Mostes," Ps. 4, 8. Wo Ueberfluß an beiden ist, nimmt die Menschenmenge rasch zu. Ganz ähnlich Ps. 72, 16: „Seyn wird Ueberfluß an Getreide im Lande — — —, und hervorblühen werden sie aus der Stadt wie das Gras der Erde." Jünglinge und Jungfrauen werden genannt, weil diese das Bild frischen Gedeihens gewähren.

Cap. 10.

V. 1. Bittet den Herrn um Regen zur Zeit des Spätregens; der Herr schafft Blitze und Platzregen gibt er ihnen, einem Jeden Gras auf seinem Felde. Die Capitelabtheilung ist unbequem. Der Vers steht in dem engsten Zusammenhang mit dem vorigen. Die falsche Auffassung des Imper. bittet hat die meisten Ausll. veranlaßt, in demselben nicht eine Fortsetzung der vorhergehenden Schilderung, sondern den Anfang einer neuen Gedankenreihe zu finden. Die Aufforderung zur Bitte drückt aber nur die höchste Bereitwilligkeit Gottes zum Geben des zu Erbittenden aus, s. v. a.: ihr dürft nur bitten, es bedarf blos einer Bitte. Ganz ähnlich steht שובו, C. 9, 12, vgl. auch 1. Kön. 3, 5: „Gott sprach zu Salomo: fordere, was soll ich dir geben." 2. Kön. 2, 9. Ps. 2, 8. Der Pr. kehrt nach dieser indirect die Verheißung enthaltenden Apostrophe sogleich, wie C. 9, 12, zum directen Ausdruck derselben zurück. Zur Zeit des Spätregens, ist bloßer individualisirender Ausdruck des Gedankens: zur Zeit, wenn ihr des Regens bedürfet, und man darf daraus nicht etwa schließen, daß der Spätregen zum Gedeihen der Feldfrüchte nothwendiger gewesen, wie der Frühregen. Anderwärts, wie Joel 2, 23, werden beide verbunden. Der Pr. hat Deut. 11, 13—15 vor Augen, worauf er zum Theil wörtlich anspielt: „Wenn du hören wirst auf meine Gebote u. s. w. — so gebe ich den Regen eures Landes zu seiner Zeit, den Frühregen und den Spätregen, und du sammelst dein Getreide, deinen Wein und deinen Most. Auch gebe ich Gras auf deinem Felde für dein Vieh." *) Der Regen wird hier nur individualisirend aus der ganzen Masse

*) Die Vgl. dieser Grundst. zeigt, daß Hitzig mit Unrecht behauptet, עשב schließe hier auch das Getreide mit ein. Die wörtliche Beziehung auf die Grundst. aber ladet ein, sich aus ihr das Uebrige hinzuzudenken.

der Segnungen hervorgehoben. Die Blitze werden genannt als seine Vorboten, vgl. Jer. 10, 13: „der Blitze in Regen wandelt." Ps. 135, 7. V. 2. Denn die Teraphim redeten Unrecht, und die Wahrsager schauten Lüge, und die Träume reden Trug, eitel trösten sie; deshalb brachen sie auf wie eine Heerde, werden bedrängt, weil sie keinen Hirten haben. כי bezieht sich nicht etwa allein auf V. 1, sondern auf den ganzen Inbegriff der in dem vorherg. enthaltenen göttlichen Verheißungen. „Ich will mich meines Volkes erbarmen, und es reichlich segnen; denn durch den Abfall von mir und dadurch, daß sie sich durch falsche Verheißungen täuschen ließen, sind sie in schweres Elend gerathen." כי gibt demnach den Grund der göttlichen Hülfleistung an, das Elend und die Hülfsbedürftigkeit des Volkes, welches Gott „um seines mit Blut versiegelten Bundes willen" nimmer verlassen kann. Daß der Prophet in der Hinweisung auf die Ursache des Elendes auf Erscheinungen der Vergangenheit zurückgeht, wird schon dadurch nahe gelegt, daß zuerst zweimal das Präter. steht, und erst nachdem dieß maaßgebend vorangegangen, das vergegenwärtigende Fut.: sie reden, sie trösten. Noch bestimmter führt auf dasselbe Resultat, daß in der Schilderung der Folgen jenes thörichten Vertrauens נסעו sich unverkennbar auf das Babylonische Exil bezieht. So müssen also die Ursachen nothwendig der vorexilischen Zeit angehören. Endlich für die Beziehung auf die Vergangenheit spricht die Vgl. der Grundstellen des Jeremias und Ezechiel. Der Pr. deutet darauf hin, daß in Erfüllung gegangen, was diese angedroht, vgl. z. B. Jerem. 27, 9: „ihr sollt nicht hören auf eure Propheten und auf eure Wahrsager und auf eure Träumer, und auf eure Zeichendeuter und auf eure Zauberer, die zu euch sagen: ihr werdet nicht dienen dem Könige von Babel." 29, 8: „Es mögen euch nicht täuschen eure Propheten und eure Wahrsager, und ihr sollt nicht hören auf die

Träume, welche ihr träumet.“ Ez. 21, 34. 22, 28. Kurz vor dem Exil, in den bedrängtesten Zeiten des Staates, und während desselben, erhoben sich in Jerusalem sowohl, wie unter den Exulanten zahlreicher, wie früher jemals, falsche Propheten, und das willige Gehör, welches ihnen das Volk gab, war eine Hauptursache seines Elendes. Indem sie nichts als Glück und Heil weissagten, verwischten sie die Eindrücke, welche die strafenden und drohenden Weissagungen der wahren Propheten gemacht hatten, die sie als finstere Schwärmer darzustellen suchten, und hielten also das Volk von der Bekehrung, dem einzigen Mittel seiner Rettung, zurück. Jeremias wirft C. 23 den Priestern und falschen Propheten vor, daß durch ihre Schuld das ganze Land mit Lastern und Fluch angefüllt sey. „Sie stärken — sagt er V. 14 — die Hände der Uebelthäter, daß sie sich nicht bekehren.“ „Von den Propheten Jerusalems — klagt er V. 15 — ist ausgegangen Frevel über das ganze Land.“ — Die Teraphim kommen nach den Grundstellen als falsche Tröster in Betracht, solche, die heitere Aussichten in die in Wahrheit dunkle Zukunft eröffneten.*) — חֲלֹמוֹת darf nicht mit הַשָּׁוְא im Stat. constr. ver-

*) Daß die Teraphim Mittelgottheiten sind, welche der Erforschung der Zukunft dienten, wurde zu Hos. 3, 4 bemerkt. Nach Hävernick zu Ezech. 21, 26 sollen die Teraphim überhaupt Familiengötter seyn. Dagegen entscheidet aber, daß von den Teraphim nie Bewahrung und Segen im Allgemeinen abgeleitet wird, überall nur Auskunft, wo man sich nicht zu rathen und zu helfen weiß, daß, wo speciell angegeben wird, was die Teraphim nach der Meinung ihrer Verehrer leisteten, da nie etwas Anderes als Offenbarung des Verborgenen vorkommt, vgl. Ez. 21, 26. Daß Laban, in dessen Besitz wir zuerst die Teraphim vorfinden, eifrig darauf bedacht ist, durch übernatürliche Mittel das Verborgene zu erkennen, zeigt Gen. 30, 27: durch Zeichendeutung hat er erkannt, daß Jehova ihn wegen Jakobs gesegnet. Der Ort, wo Jakob die Teraphim und die Amulete vergräbt, heißt in Richt. 9, 37 die Eiche der Zeichendeuter. Daß man sich der Teraphim zur Erforschung der Zukunft bediente, darauf führt auch die Zusammenstellung von Ephod und Teraphim in Hos. 3, 4. Richt. 17, 5, vgl. Beitr. 3 S. 94. Hier können nach den Grundst. bei Jer. und Ez. die Teraphim nur als falsche Tröster in Betracht kommen.

bunden werden, theils wegen der Accente, theils wegen des Parallelismus, welcher die Gleichstellung des הַשָּׁוְא mit אָוֶן und שֶׁקֶר erfordert. Ebenso wenig darf man חֲלֹמוֹת in der Bedeutung Träumer nehmen. Jerem. 27, 9 zeigt, daß auch hier die gewöhnliche Bedeutung: Träume, die richtige ist. Die Träume werden personificirt und ihnen ein Reden beigelegt. — עַל־כֵּן deshalb, nämlich weil sie sich diesen Lügenpropheten hingeben, und durch sie in ihrer falschen Sicherheit bestärkt, von der Bekehrung, der Bedingung aller Segnungen, abgehalten wurden. נסע heißt nur aufbrechen. Das Aufbrechen der Schafe bildet den Gegensatz gegen das Lagern auf grünen Auen, an Wassern der Ruhe in Ps. 23, 2. Gezielt wird auf die Wegführung des Volkes in das Babylonische Exil, vgl. Micha 2, 10. Der Unterschied des Prät. נסעו und des Fut. יענו ist wohl zu beachten. Das erste bezeichnet die bereits der Vergangenheit angehörige Folge des leichtsinnigen Vertrauens auf die Lüge, das zweite aber die in der Gegenwart des Pr. und bis zu der geweissagten glücklichen Catastrophe fortdauernde. Die Hirten sind bei den Propheten, an die sich Sacharja gewöhnlich anschließt, Jeremias und Ezechiel, meist die Regenten, vgl. zu Jer. 3, 15. 23, 1, Th. 2, S. 448. Daß auch hier von den Hirten in diesem Sinne die Rede ist, zeigt V. 3. Keinen Hirten hat Juda, weil es nach dem Untergange des Davidischen Königthums keinen einheimischen König mehr hat. Die sich selbst Hirten nennen, die auswärtigen Fürsten, sind in Wahrheit reißende Wölfe. Es liegt am Tage, daß der Inhalt u. V. nur aus den Zeitverhältnissen des Sach. begreiflich ist. Der Pr. hat das Exil hinter sich und weissagt zu einer Zeit, wo das Volk Gottes noch unter dem Drucke seufzt, der in dem Untergange des einheimischen Königthums seinen Grund hat. V. 3. Gegen die Hirten entbrennt mein Zorn, und die Böcke will ich heimsuchen; denn der Herr Zebaoth besucht seine Heerde, das Haus

Juda, und macht sie gleich seinem Prachtroß im Kriege. Der elende Zustand des Volkes, seine Hirtenlosigkeit, war im vorigen Verse als ein selbst verschuldeter dargestellt worden; nichts desto weniger aber verheißt der Herr hier, daß er es von seinen schlechten Obern, den strafwürdigen Werkzeugen seiner Strafe, befreien wolle. Daß unter den Hirten und den Böcken (Jes. 14, 9) die heidnischen Regenten zu verstehen sind, unter deren Botmäßigkeit nach dem Untergange des einheimischen Königthums (V. 2) Juda gerathen ist, zeigt der nachdrückliche Gegensatz in V. 4, wo es ganz besonders hervorgehoben wird, daß die neuen von Gott dem Volke zu gebenden Obern aus seiner Mitte seyn werden. כי gibt den Grund der über die bösen Obern zu verhängenden Strafe an. Es ist dies die zärtliche Sorge des Herrn für sein Volk, und sein Wille, es aus dem Elende zu befreien. Sie sind seine Heerde; darum kann er nicht länger leiden, daß sie von schlechten Hirten zu Grunde gerichtet wird. Das Haus Juda wird genannt als der Mittelpunct des Reiches Gottes. Daß die Verheißung auch den andern Stämmen gilt, die um Juda sich schaaren sollen, zeigt das Folg. Juda ist hier in dem Kriege, welchen der Herr gegen die Unterdrücker seines Volkes führt, sein stattliches, reichgeschmücktes Kampfroß, ebenso wie früher sein Bogen, und Ephraim sein Pfeil. Ein Prachtpferd ist ein ausgesuchtes Pferd, wie es ein irdischer König im Kriege zu reiten pflegt, stattlich von Natur und geziert mit kostbaren Decken und anderem Schmucke. V. 4. Aus ihm Eckstein, aus ihm Pflock, aus ihm Kriegsbogen, aus ihm wird hervorgehen jeder Herrscher zumal. Daß man die Suff. in מִמֶּנּוּ nicht etwa auf Gott beziehen dürfe, sondern sie auf Juda beziehen müsse, geht schon allein aus der Grundst. Jerem. 30, 21: „und es wird seyn sein Gewaltiger (Coll.) aus ihm und sein Herrscher wird aus seiner Mitte ausgehen" hervor. Der Sinn: zur vollkommenen Freiheit gelangt durch den Bei-

stand des Herrn, der ihren Waffen Sieg verleiht, werden sie jetzt Herrscher und Beamte aus ihrer Mitte und eine selbstständige Kriegesmacht erhalten, und während sie früher fremden Eroberern preisgegeben waren, jetzt selbst auswärtige Völker in Schrecken setzen. — Das Gegentheil von dem, was Sacharja hier Juda, weissagt Jerem. 51, 26 Babel: „sie werden nicht mehr nehmen von dir einen Stein zur Ecke und einen Stein zur Grundlage", wozu Michaelis richtig bemerkt: „sensus: non erit amplius de gente Chaldaeorum, qui reipublicae sustentaculum, h. e. rex aut princeps futurus sit." Der Eckstein kommt als Bild der Herrscherwürde in Ps. 118, 22 vor. Das Bild des Pflockes ist gut erläutert von Lowth zu Jes. 22, 23. Man pflegt im Orient die inwendige Seite der Gemächer mit Reihen von großen Nägeln oder Pflöcken zu versehen, welche gleich bei der Errichtung der Mauer in sie hineingearbeitet werden (vgl. Charbin, in Harmar's Beobachtungen 3. S. 49). An diese festen, schön gearbeiteten Nägel hängt man allerhand Hausrath auf. Sie dienen daher zu einem passenden Bilde für diejenigen Männer, welche die Stützen und Halter des ganzen Staatswesens sind. Der Kriegesbogen steht hier individualisirend für die militärische Macht oder die Kriegesrüstung überhaupt. Nach der gewöhnlichen Annahme soll נֹגֵשׂ hier in der Bedeutung Regent, im guten Sinne stehen. Allein die Stellen, auf die man sich für diese Bedeutung beruft, sind nicht beweisend. Jes. 3, 5. 12 steht das Wort offenbar von tyrannischen Herrschern, und Jes. 60, 17: „ich setze deine Obrigkeit zum Frieden und deine Herrscher zur Gerechtigkeit", findet eine Beziehung auf die früheren tyrannischen Gegner statt, wie dieß aus dem unmittelbar vorhergehenden: „statt des Erzes bringe ich Gold, statt des Eisens Silber" hervorgeht. Man hat aber nicht den geringsten Grund, die gewöhnliche Bedeutung hier zu verlassen; sobald man nur die Härte und Strenge, welche in dem Worte

liegt, nicht auf das Bundesvolk, sondern auf dessen Feinde bezieht. Aehnlich Jes. 14, 2: „sie nehmen gefangen, die sie gefangen führten, und herrschen über ihre Tyrannen". Diese Erkl. hat auch das für sich, daß nach ihr das Folgende sich sehr passend anschließt. V. 5. Und sie werden gleich Helden zertretend Straßenkoth im Kriege, und sie kämpfen, denn der Herr ist mit ihnen, und zu Schanden werden die Reuter der Rosse. Mehrere: „zertretend (ihre Feinde) im Straßenkoth". Der letztere soll individualisirende Bezeichnung aller Hindernisse und Schwierigkeiten seyn, welche das Bundesvolk mit großer Standhaftigkeit besiegen werde. Diese Erklärung hat außer der großen Mattigkeit des Sinnes noch die Parallelst. Micha 7, 10 gegen sich, wo der Straßenkoth als Bild der Feinde selbst erscheint, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort damit verglichen werden, („meine Augen schauen meine Feindin, jetzt wird sie zur Zertretung wie Straßenkoth"), während der kühnere Sacharja sie gradezu als solchen bezeichnet. Bestätigt wird diese Erkl. durch C. 9, 15: „sie zertreten Schleudersteine". בוס steht hier intransitiv, eigentl.: sie zertreten, oder sie treten einher, auf Straßenkoth. Die intrans. Bed. wird selbst durch die Form angedeutet. Die Participialform קוֹם ist nicht eine seltnere Contraction des Part. transitivum, sondern sie ist eine Participialform des intransitiven Kal. Dieß geht schon daraus hervor, daß sie nur bei intransitiven Verbis vorkommt, z. B. קום, אור, בוש. In נִלְחֲמוּ, sie kriegen, liegt ein Gegensatz gegen das bisherige passive Verhalten des Bundesvolkes, seine unthätige Unterdrückung. Aus verachteten Sclaven werden jetzt durch den Beistand des Herrn tapfere Krieger. Dagegen werden ihre bisherigen Unterdrücker, die stolzen feindlichen Reuter, mit Schmach und Schande bedeckt. Das Passende des letzteren Gegensatzes macht es rathsam, הֹבִישׁוּ mit allen alten Uebersf. intransitivisch aufzufassen, wie es denn auch so C. 9, 5 und unten

V. 11 vorkommt. Die Reuterei wird auch Dan. 11, 40 als die Hauptstärke des Heeres der Griechischen Beherrscher Syriens, namentlich des Antiochus Epiphanes bezeichnet. Mit Schmieder unf. V. „auf geistliche Kämpfe und Siege des gerechten und sanftmüthigen Königes und seines heiligen Volkes" zu deuten, ist kein Grund vorhanden, obgleich alle leiblichen Kämpfe des Volkes Gottes Vorbilder der seinem Wesen mehr adäquaten geistlichen sind. Alles im Zusammenhang führt auf einen äußeren Kampf, den man auch schon wegen des offenbaren Zusammenhanges mit Daniel nicht beseitigen darf. V. 6. Und ich stärke das Haus Juda und gewähre Heil dem Hause Joseph, und ich mache sie wohnen, denn ich erbarme mich ihrer, und sie sollen seyn, als ob ich sie nicht verworfen hätte, denn ich bin der Herr ihr Gott und will sie erhören*). Das Wohnen hier mit Emphase. Bisher waren die Mitglieder

---

*) Die Beziehung, in welcher diese Verheißung auf die Zeitverhältnisse des Sacharja stand, entwickelte treffend Calvin: „Prosequitur Zach. eandem doctrinam, nempe opus illud redemtionis, cujus principium cernebant Judaei, non fore mutilum, quia dominus tandem implebit, quod coepit facere. Neque enim poterant acquiescere Judaei in illis principiis, quae vix centesima ex parte respondebant promissionibus dei. — Ergo in eo nunc insistit propheta, ut Judaei patienter quiescant, donec tempus maturum advenerit, quo dominus ostendat, se non aliqua tantum ex parte, sed in solidum populi sui esse redemtorem." הוֹשְׁבוֹתִים wird von den meisten Ausll. nach dem Vorgange von Kimchi und Abenesra als eine gemischte Form genommen aus הֲשִׁיבֹתִים, Hiph. von שׁוּב, und הוֹשַׁבְתִּים von יָשַׁב. Der Prophet soll vermittelst dieser künstlichen Zusammensetzung mit Einem Worte ausdrücken, was Jerem. C. 32, 37 durch einen ganzen Satz: und ich führe sie zurück an diesen Ort und mache sie sicher wohnen. Allerdings hat diese Annahme das durchgängig bei Sacharja im Verhältniß zu den Parallelstellen bei älteren Propheten wahrnehmbare Streben nach Kürze für sich, als dessen Erzeugniß die seltsame Composition, zumal auf das Zeitalter des Sacharja gesehen, nicht zu sehr auffallen dürfte, wenn sich gleich außerdem kein Beispiel einer solchen gemischten Form vorfindet. Nichtsdestoweniger aber erweist ein anderer Grund die Annahme als die richtige, Sacharja habe aus einer in jener späten Zeit, aber auch nur in ihr, erklärlichen

des Bundesvolkes in ihrem eignen Lande unter der Fremdherrschaft wie Fremdlinge gewesen. Jetzt erst, nach Besiegung und Vertreibung ihrer Unterdrücker, sollen sie seine eigentlichen Bewohner und Besitzer werden, wie sie es in den Zeiten vor dem Exil gewesen. Wir haben hier das Compendium aus Ez. 36, 11: „ich mache euch wohnen, wie in eurer Vorzeit, und thue euch gut, wie in eurer Vergangenheit." V. 7. Und es wird wie ein Held Ephraim, und es freut sich ihr Herz wie von Wein, und ihre Söhne sehen es und freuen sich, es frohlockt ihr Herz im Herrn. Der Pr. hatte sich zuerst mit Juda, dem Centrum des Volkes Gottes beschäftigt. Dann in V. 6 mit Juda und Ephraim zusammen. In d. V. und den folgg. faßt er Ephraim noch besonders ins Auge, das in seiner Zeit noch eine abgeschnittne und verdorrte Rebe zu sehn schien. Zuerst verheißt er, daß auch Nachkommen der Bürger des ehemaligen Reiches der zehn Stämme an dem glorreichen Kampfe theilnehmen werden, dann kündigt er die Rückkehr der zehn Stämme aus dem Exile an, welche die Bedingung ihrer Theilnahme an diesem Kampfe bildete. Diese angelegentliche und ausführliche Beschäftigung mit Ephraim erklärt sich, wie schon Calvin richtig gesehen, aus den Zeitverhältnissen des Propheten, und nur aus ihnen. Waren schon die Weissagungen der älteren Propheten in Bezug auf Juda damals erst ihrem Anfange nach in Erfüllung gegangen, und bedurften daher, damit sich das Volk nicht getäuscht glaube, der

---

Verwechselung der Verba עו mit den פי, diese abnorme Form statt der regelmäßigen הוֹשַׁבְתִּים gesetzt. Die Erwähnung der Rückkehr ist hier nämlich noch nicht an ihrer Stelle; ihre Schilderung beginnt erst V. 8; hier redet der Prophet noch von Juda und Israel zusammen; das erstere war aber schon zurückgekehrt; nur dem zweiten, welches sich, wenigstens seiner großen Masse nach, noch im Exil befand, wird im Folgenden die Rückkehr verheißen.

Wiederaufnahme, so noch vielmehr die in Bezug auf Ephraim. Die große Masse seiner Mitglieder befand sich noch im Exil, wenn gleich ein geringer Theil derselben sich an die rückkehrenden Judäer angeschlossen hatte (vgl. Jahn Archäol. 2, 1 S. 236 ff.), und die Hoffnung auf die von den Propheten verheißene dereinstige große Wiederherstellung hatte in der Gegenwart nur einen schwachen Anknüpfungspunct. Daß die Söhne der Ephraimiten an ihrem Glücke Theil nehmen werden, zeigt an, daß dasselbe nicht ein blos vorübergehendes seyn wird. V. 8. Ich werde ihnen zischen und sie sammeln, denn ich habe sie erlöst, und sie mehren sich, wie sie sich mehrten. Aber Ephraim, wie kann es an dem Kampfe theilnehmen, der auf dem heiligen Boden ausgefochten werden soll nach C. 9, 16, dessen Mittelpunct Zion seyn wird, nach V. 13. Ephraim befindet sich jetzt seiner großen Masse nach noch im Exil. Diesem Bedenken vorbeugend, sagt der Herr, daß Ephraim aus dem Lande der Verbannung zurückkehren soll, was in der That zum großen Theil schon vor dem Beginn der Maccabäerkriege geschehen war. Anderen wurde die nationale Erhebung in dieser Zeit Veranlassung zur Rückkehr*). — Das Zischen weist auf Jes.

*) Mit der Zerstörung des Zehnstämmereiches war das Haupthinderniß des Wiederanschlusses von Israel an Juda beseitigt. Die Trennung war vorwiegend durch politische Gründe herbeigeführt und durch dieselben erhalten worden. Das religiöse Element war dabei nur dienend. Wie stark in religiöser Hinsicht der Trieb der Israeliten nach Vereinigung war, das erhellt eben daraus, daß alle Israelitischen Regenten aus den verschiedensten Dynastien daran verzweifelten auf rein politischem Gebiete diesem Triebe Meister zu werden, sich bestrebten durch die Aufrechterhaltung einer Israelitischen Staatsreligion demselben das Gleichgewicht zu erhalten. Dennoch aber konnten sie nicht verhüten, daß nicht der ganze gottesfürchtige Theil der Nation, der sich um die Propheten sammelte, stets die Trennung schmerzlich bedauerte, und daß nicht beständige Auswanderungen nach Judäa vorfielen, besonders in den Zeiten, in denen der Herr sich an dem Davidischen Königthum verherrlichte. Mit der Zerstörung des Zehnstämmereiches nun fiel die auf-

7, 18: wie er einst die Biene herbeizischte, welche im Lande Assur. Sachlich parallel ist Hos. 11, 11: „sie werden zittern wie ein Vogel aus Aegypten, wie ein Taube aus dem Lande Assur,

---

gerichtete künstliche Scheidewand völlig zusammen. Der Grund, welcher eine geraume Zeit die äußere Annäherung hinderte, die weite locale Entfernung, viel weg, als auch Juda ins Exil geführt wurde. Die Herzen der Judäer waren durch das Elend erweicht, und sie kamen in Liebe den sich in gleichem Elende befindenden Brüdern entgegen. Juda wurde im Exil also der Mittelpunct, um den sich die ganze Gemeinde Gottes wieder sammelte. Es war natürlich, daß Anfangs die im Lande der Verbannung viel tiefer gewurzelten Mitglieder der zehn Stämme nur in verhältnißmäßig sehr geringer Zahl zurückkehrten. Durch diesen Umstand wurde bewirkt, daß Juda noch entschiedner als der Mittelpunct des Ganzen hervortrat, so daß dasselbe nach ihm benannt wurde. Die Errichtung des neuen Tempels mußte dazu dienen die Union noch mehr zu befestigen. Das Auge der im Exil befindlichen Israeliten war gewiß auf ihn nicht weniger gerichtet wie das der Judäer. Sie erkannten wohl, daß der Tempel mit allem, was sich daran knüpfte, der einzige Halt für das Israelitische Volksbewußtseyn war. Große Schaaren zogen nach Judäa, nachdem die neue Colonie sich dort befestigt hatte, besonders in den historisch dunklen Jahrhunderten zwischen Nehemias und den Maccabäern. Auch die Zurückbleibenden traten zu dem Tempel in nahe Beziehung, sandten ihre Gaben, unternahmen Pilgerreisen dorthin. Nach der aufgestellten Ansicht wird man nicht ferner daran denken Nachforschungen nach dem Aufenthalte der zehn Stämme anzustellen. Josephus und das 4. B. Esra sind für die Meinung, daß sie irgendwo noch als eine abgesonderte Völkerschaft existiren, eine schlechte Auctorität. Diese Meinung verträgt sich nicht mit der Prophetie, namentlich nicht mit unserer Weissagung. Sie hat gegen sich die große Anzahl der Juden theils in Judäa, theils in der Diaspora. Dann 2 Chron. 34, 9, woraus erhellt, daß nach dem Sturze des Israelitischen Staates der im Lande noch zurückgebliebene Rest der Israeliten in die religiöse Gemeinschaft mit Juda zurückgetreten war. Was von den Zurückgebliebenen, das wird auch von den Exulanten gelten. Ebenso Jerem. 41, 5—18. Daß zur Zeit Christi die Bewohner von Canaan keinesweges blos Judäer waren, sondern vielmehr allen zwölf Stämmen angehörten, erhellt aus der Bezeichnung des Volkes durch τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν in Apgsch. 26, 7 und dann aus Luc. 2, 36. Schon die gänzliche Fruchtlosigkeit aller Versuche die zehn Stämme aufzufinden reicht bei dem jetzigen Stande der Erdkunde hin zu dem Beweise, daß die dabei zu Grunde liegende Voraussetzung einer gesonderten Existenz der zehn Stämme eine falsche ist, daß sie unter den Juden verborgen seyn müssen, die als der geistlich stärkere Theil Namen und Character dem Ganzen des Volkes mitgetheilt haben.

und ich mache sie wohnen in ihren Häusern, spricht der Herr." Ich habe sie erlöst: dieß ist von dem göttlichen Rathschlusse zu verstehen. Sobald dieser einmal gefaßt worden, kann nichts die Ausführung hindern. רבו weist auf Ez. 36, 11 zurück. V. 9. Und ich säe sie unter den Völkern, und in den fernen Landen werden sie sich mein erinnern, und sie leben mit ihren Kindern und kehren zurück. Das Fut. אזרעם bezeichnet die Gegenwart, was bereits geschehen ist und noch ferner geschehen wird. זרע heißt nie zerstreuen, immer säen, und wo das Säen von Menschen gebraucht wird, da bezeichnet es stets die Vermehrung, vgl. zu Hos. 1, 4. 2, 24. 25, ferner Jerem. 31, 27: „Siehe Tage kommen, da ich besäe das Haus Israel und das Haus Juda mit Samen von Menschen und mit Samen von Vieh." Das: ihr werdet gesäet, in Ez. 36, 9 wird in V. 10 erklärt durch: ich mehre bei euch Menschen. Es wiederholt sich also in dem Exil Ephraims, was einst in Aegypten geschah, Ex. 1, 12: „so wie sie bedrängten, also mehrte es sich und wuchs an." Die richtig gedeutete St. setzt voraus, daß Ephraim sich unter den Völkern bereits befindet. Auf die Zeitverhältnisse Sacharjas führt auch die Voraussetzung, daß der Rückkehr kein äußerliches Hinderniß entgegensteht. In dem: und sie leben, wird mit einem Worte das Bild angedeutet, was Ezechiel C. 37 so herrlich ausgeführt hat, vgl. z. B. V. 14. Das mehrfach falsch gedeutete: mit ihren Kindern, bezeichnet auch hier, wie V. 7, das nicht vorübergehende der Wohlthat. Dieß zeigt die Parallelst. Ez. C. 37, 25: „Und sie bewohnen das Land, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben habe, sie und ihre Kinder und ihre Kindeskinder bis in Ewigkeit." V. 10. Und ich führe sie zurück aus dem Lande Aegypten, und aus Assur will ich sie sammeln und zum Lande Gilead und Libanon will ich sie bringen, und sie sollen keinen Raum finden. Schwie-

rigkeit macht hier den Ausll. die Nennung Aegyptens als eines Landes, aus welchem die Exulanten zurückgeführt werden sollen, während sich doch in der Geschichte keine Wegführung der Bürger des Zehnstämmereiches nach Aegypten nachweisen läßt. Die meisten nehmen an, bei der Vernichtung des Zehnstämmereiches durch die Assyrer haben sich manche seiner Bürger der Deportation durch die Flucht nach Aegypten entzogen. Allein die Vergleichung von V. 11 zeigt, daß man sich die Aegypter, ebenso wie die Assyrer, als gewaltsame Unterdrücker der Israeliten zu denken hat. Es bleibt also nichts anders übrig, als anzunehmen, daß Aegypten hier nur insofern genannt wird, als es das erste Land gewesen, in dem sich die Israeliten in drückender Gefangenschaft befanden (vgl. Jes. 52, 4: „mein Volk zog nach Aegypten herab, zuerst daß es dort pilgere, und Assur that ihm um nichts Gewalt an"), daß es bildliche Bezeichnung der Länder ist, in welchen sich die Bürger des Zehnstämmereiches zur Zeit des Propheten im Exil befanden, und in Zukunft darin befinden sollten*).

---

*) Den Uebergang zu dieser Darstellungsweise zeigen Stellen, wie Jes. 10, 24: „Fürchte dich nicht mein Volk vor Assur, welcher dich mit dem Stabe schlägt, und seine Ruthe wider dich erhebt wie Aegypten." Bei der durchgängigen Sitte der Propheten nun, wie der Dichter überhaupt, den Vergleich anstatt der verglichenen Sache zu setzen, war hievon zu der an unserer Stelle herrschenden Darstellung ein leichter Uebergang. Für dieselbe lassen sich aber nicht etwa Analogieen (vgl. zu C. 5, 10, dann zu Hos. 1, 4 Th. 1 S. 227 ff.), sondern es lassen sich sogar Stellen beibringen, wo grade Aegypten auf ganz ähnliche Weise gesetzt wird. Die beiden merkwürdigsten sind Hos. 8, 13. 9, 3. Daß hier die Länder, in welche die Israeliten in Zukunft gefangen geführt werden sollten, bildlich durch Aegypten bezeichnet werden, ein Land, in welchem die Israeliten zuerst gefangen gewesen, und wohin eine Zurückführung anzunehmen dem Propheten, der die Gefahr überall nur von den Assyrern erwartet, gar nicht in den Sinn kommen konnte, liegt am Tage, vgl. Th. 1 S. 234. Merkwürdig ist noch, daß der Prophet C. 9, 6, das Bild sogar weiter ausmalend, Memphis als eine Stadt nennt, wo die Israeliten ihr Grab finden werden. — Steht es nun aber fest, daß Sach. hier nicht das eigentliche Aegypten meint, so darf auch bei dem damit

Das Land Gilead und Libanon ist hier nicht etwa, wie die meisten Ausll. annehmen, Bezeichnung des ganzen gelobten Landes, sondern speciell des ehemaligen Gebietes der zehn Stämme. Dieses zerfiel in zwei Theile, den transjordanensischen, das Land

---

verbundenen Assur hier und V. 11 nicht an ein einzelnes abgegrenztes Reich gedacht werden. Assur steht vielmehr hier ebenfalls als bildliche Bezeichnung derjenigen Reiche, in welchen sich die Israeliten während der Zeit des Propheten im Exil befanden und nach ihr darin befinden sollten. Durch diese Nachweisung ist aber der Beweis, den man aus unserer Stelle gegen die Integrität des Sacharja entnommen hat, noch nicht vollkommen entkräftet. Es fragt sich ja immer noch, wie ein nachexilischer Prophet zum Typus der Bedränger seines Volkes die Aegypter und Assyrer, mit Uebergehung der Feinde, welche ihm am verderblichsten geworden, der Chaldäer wählen konnte. Diese Schwierigkeit würde ein unüberwindliche seyn, wenn hier von den Judäern allein, oder auch nur von dem Ganzen des Bundesvolkes die Rede wäre. Wenn es z. B. Jes. 27, 13 heißt: „es kommen die Vertriebenen im Lande Assur und die Verstoßenen im Lande Aegypten und beten an vor dem Herrn auf dem heiligen Berge zu Jerusalem," so wird, obgleich Aegypten und Assur hier ebenfalls typisch stehen, wie dieß Gesenius ganz richtig bemerkte („statt der verschiedenen Länder der Welt, in welche die Juden zerstreut sind, werden hier Assyrien und Aegypten genannt"), doch Kleinert Recht behalten (über die Aechtheit des Jes. 1, S. 317 ff.), wenn er diese Stelle als einen Beweis gegen die exilische Abfassung des ganzen Stückes C. 24—27 und für die Aechtheit desselben betrachtet. Oder, wenn Jes. C. 19, 23 ff. Aegypten und Assur als die beiden bisher dem Bundesvolke und einander feindlichsten Reiche genannt werden, welche in der Messianischen Zeit mit dem Bundesvolke und mit einander durch das Band der gemeinsamen Verehrung des Herrn eng verbunden seyn und im friedlichen Verkehr leben sollen, so wird schon dadurch die Aechtheit dieses Stückes hinreichend gerechtfertigt. Allein hier ist die Schwierigkeit nur eine scheinbare. Der Prophet redet einzig und allein von den Ephraimiten. Für diese waren ja Aegypten und Assyrien wirklich einzig und allein die gefährlichsten Feinde der Vorzeit; daher auch nur sie, nicht die Chaldäer, bei deren Auftreten ihr Staat schon vernichtet war, geeignet zum Typus der Feinde überhaupt. Sacharja stand in dieser Beziehung noch ganz auf dem Standpuncte, wie Hoseas, welcher C. 11, 11 in Bezug auf die Israeliten weissagt: sie werden zurückkehren aus Aegypten und Assur. Uebrigens hat der Prophet gewiß die angeführten Stellen, in welchen, wie hier, Aegypten und Assur in derselben Beziehung mit einander verbunden wird, ausdrücklich vor Augen gehabt.

Gilead, und den cisjordanensischen, welcher sich an den Libanon hin erstreckte und daher passend von ihm benannt werden konnte. Sie sollen keinen Raum finden, in Folge der in V. 9 angekündigten Mehrung in den Ländern der Verbannung. V. 11. Und der Herr geht durch das Meer, die Noth, und schlägt im Meere die Wellen, und es werden zu Schanden alle Fluthen des Nil, und herabgestürzt wird der Stolz Assurs, und der Stab Aegyptens wird weichen. Die früheren Errettungen des Bundesvolkes dienten demselben zum Unterpfande der zukünftigen. Es ist daher nichts natürlicher, als daß die Propheten bei der Schilderung der Zukunft die Vergangenheit ins Gedächtniß zurückrufen. Dieß geschieht nicht selten, indem Vergangenheit und Zukunft vergleichend neben einander gestellt werden; vgl. z. B. Jes. 51, 9. Ebenso häufig aber brauchten sie das Vergangene gradezu zum Typus für die Zukunft; sie trugen das erstere in seiner individuellen Bestimmtheit auf die letztere über. So Jerem. 31, 2: „es findet Gnade in der Wüste das Volk, das vom Schwerte übrig geblieben; der Herr geht, Israel zur Ruhe zu bringen," d. h. so wie der Herr sich einst in der Wüste über sein Volk erbarmte und den Ueberrest nach Canaan führte: so wird er auch in seiner gegenwärtigen Noth sich sein erbarmen und es ins Vaterland zurückgeleiten. So Hos. 2, 16. 17. Besonders merkwürdig aber ist Jes. 11, 15. 16, welche St. Sacharja deutlich nachgebildet hat. Subject zu עָבַר ist der Herr, welcher an der Spitze der Israeliten unaufhaltsam durch das Meer hindurchschreitet, und seinen trotzigen Gegner, die tobenden Meereswellen, zu Boden schlägt. „Er geht durchs Fluthenfeld, der Siegesheld." Eine vollkommne Parallele gewährt Ps. 114, wo das Meer, da es den Herrn an der Spitze der Israeliten heranziehen sieht, eilig flieht, der Jordan sich furchtsam zurückwendet. Den Herrn, ihn, der der Seele des Propheten beständig gegenwärtig ist, der allein solche Thaten

vollführen kann, den einzigen Erretter seines Volkes ausdrücklich zu nennen, war unnöthig. Ganz ähnlich Jes. 2, 4, Mich. 4, 3. Hinsichtlich der Auffassung des צָרָה sind die Ausll. sehr getheilt. Das Richtige ist ohne Zweifel mit Ch. B. Michaelis צָרָה als Apposition zu nehmen: Er geht durchs Meer, die Noth. Es ist danach nicht blos ein rohes, alle Analogie und das ganze Wesen der Weissagung unberücksichtigt lassendes Kleben am Buchstaben, wenn die Jüdischen Ausll. nach dem Berichte des Hieronymus unsere Stelle auf einen dereinstigen wunderbaren Durchgang der Israeliten durch die Meerenge zwischen Byzanz und Chalcedon bezogen; es ist zugleich ein Mißverständniß des Buchstabens selbst. Uebrigens zeigt die Erklärung des Jonathan (fient eis miracula et virtutes, sicut factae sunt patribus eorum in mari), daß dieses Mißverständniß selbst bei den Juden kein durchgängiges war. — Der Artikel in בַּיָּם deutet auf ein bestimmtes Meer, den Arabischen Meerbusen, dasjenige wodurch die Israeliten schon einmal geführt worden, vgl. Jes. 11, 15: „der Herr belegt mit einem Bannfluche die Zunge des Meeres von Aegypten." — In den Worten: er schlägt im Meere die Wellen, liegt eine Personification der Wellen als des von Gott gebändigten Gegners zu Grunde. Die Worte: es werden beschämt alle Fluthen des Nil, enthalten eine deutliche Anspielung auf den Durchgang durch den Jordan. Dieser verhältnißmäßig kleine Strom ist dem Pr. aber nicht hinreichend; er nennt statt dessen den Nil, ebenso wie Jesaias C. 11, 15, den Euphrat. Daß in den letzten Worten Assur und Aegypten als die mächtigsten Dränger Israels in der Vorzeit nur als Typen seiner tyrannischen Herrscher überhaupt stehen, ist schon früher gezeigt worden*). Parallelst. sind Jes. 10, 27. 14, 25. 9, 3.

---

*) Bleek S. 272 will aus u. St. schließen, daß die Weissagung in eine Zeit gehören müsse, wo Assyrien und Aegypten die beiden Hauptmächte

V. 12. Und ich stärke sie im Herrn und in seinem Namen werden sie wandeln, spricht der Herr. Das Wandeln kann hier nach Context und Parallelismus nicht auf das Verhalten, sondern es muß auf das Ergehen bezogen werden. Der Name des Herrn ist die Zusammenfassung seiner geschichtlich geoffenbarten Herrlichkeit. Sein alter Ruhm wird sich in den Führungen seines Volkes von neuem bewähren.

Cap. 11.

Bisher hatte der Prophet vorzugsweise (vgl. jedoch C. 5) nur die erfreuliche Seite des großen Gemäldes der Zukunft des Bundesvolkes in seinen Weissagungen abgebildet; hier bietet sich ihm plötzlich eine andere Scene dar, und erst indem er sie seinen Hörern und Lesern vorführt, wird die bisher zwar richtige, aber einseitige Darstellung der Zukunft vollendet, und dem Mißbrauche vorgebeugt, den fleischlicher Sinn eben von dieser einseitigen Darstellung machen konnte. *)

Das Stück zerfällt in drei Theile. V. 1—3, welche gleichsam zum Vorspiele dienen, schildern die Verwüstung des ganzen

---

in der Nähe und Umgebung des Israelitischen Volkes waren. Allein die Worte: der Scepter Aegyptens wird weichen, widerstreben solcher historisirenden Auffassung. Nie nach Moses hat Israel unter dem Scepter Aegyptens gestanden.

*) Treffend Calvin: „Videntur haec inter se pugnare; sed oportuit priore loco Judaeis proponi dei beneficia, ut alacrius incumberent ad templum aedificandum, et scirent non frustra se operam consumere. Nunc etiam adjungi oportuit diversam admonitionem, ne hypocritae fallaci illarum promissionum fiducia obdurescerent, quemadmodum fieri solet. Deinde ut fideles sibi metuerent in tempore, atque ita solliciti incederent coram deo: quia nihil magis exitiale est, quam securitas; ubi enim grassatur peccandi licentia, impendet dei judicium".

Landes durch auswärtige Feinde. Die tiefere Einsicht in die Ursachen dieser Begebenheit gibt die Erzählung einer doppelten in der inneren Anschauung vorgegangenen symbolischen Handlung des Propheten. In der ersten (V. 4—14) vertritt der Pr. die Stelle des Engels des Herrn, und bildet seine zukünftigen Handlungen ab. Israel, dem Untergange durch das göttliche Gericht geweiht, erscheint als eine zum Schlachten bestimmte Heerde. Die Pr. macht einen Versuch, sie zu retten; er übernimmt das Hirtenamt über die arme, und bemüht sich, sie von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen wollen, zu befreien. Allein die Widerspänstigkeit der Hirten und der Heerde nöthigt ihn, sein Amt aufzugeben und die Heerde dem vollen, bisher nur durch ihn abgewandten Elende zu übergeben. Er verlangt nun noch seinen Lohn; da gibt man ihm den verächtlichen Lohn von dreißig Silberlingen. Auf diese Weise wird die letzte Gnadenerweisung des Herrn gegen sein Volk durch den Messias, und die Verwerfung desselben abgebildet. Der Prophet bildet dann auf Befehl des Herrn in einer zweiten symbolischen Handlung die bösen Hirten ab, welche nach Verwerfung des guten die Heerde aufreiben und verzehren werden. — Gegen Hofmann, Weiss. u. Erf. 1 S. 316, nach welchem V. 1—3 Schluß der vorhergehenden Weissagung seyn, und ebenso gegen Bleek, wonach diese V. „einen kleinen besonderen Ausspruch bilden" sollen, entscheidet, daß die Hirten in V. 3 in V. 8 wiederkehren und daß auch רעה, weide, gleich in V. 4 in Beziehung auf diese Hirten steht: der gute Hirt, der Engel des Herrn, soll noch einen Versuch machen, ob er das durch die bösen Hirten, die Hirten, welche zugleich Löwen, dem Untergange entgegengeführte Volk erretten kann. Ebenso V. 15—17, wo das Ende des Abschnittes zu seinem Anfange zurückkehrt. Wir erblicken da die Löwen-Hirten, über welche nach V. 3 das Gericht ergeht, nach Beseitigung des guten Hirten wieder in voller Action. Dazu kommt,

daß beide Annahmen, die Hofmann's und die Bleek's auf erweislich unrichtiger Deutung von V. 1—3 beruhen.

V. 1. Oeffne Libanon deine Thore und Feuer verzehre deine Zedern. Die Darstellung ist ganz dramatisch. Der Prophet, statt dem Libanon seine zukünftige Verwüstung anzukündigen, befiehlt ihm als Diener Gottes seine Thore zu öffnen. Der Sinn ist also: du, Libanon, wirst von den Feinden erstürmt und verheert werden. Es fragt sich nun, ob dieser Vers, so wie die folgenden, eigentlich, oder allegorisch zu erklären sey. *) Im Allgemeinen kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Libanon hier im uneigentlichen Sinne steht. Gegen Bleek, welcher meint, es werde hier „eine Verheerung der Natur selbst und zwar durch gewaltthätige Menschenhände" geschildert, entscheidet V. 2, wo die Cedern des Libanon ausdrücklich durch: die Herrlichen, angedeutet werden, dann die Grundst. Jer. 25,

*) Die allegorische Auslegung ist nach dem Zeugnisse des Jarchi, Kimchi und Abenbana unter den Juden sehr alt. Aus einer Stelle des Talmud (Joma, 39b) geht hervor, daß man unter dem Libanon den Tempel zu Jerusalem verstand. Wir setzen die merkwürdige Stelle hieher: Quadraginta annis ante excidium apertae sunt portae templi sua sponte. Objurgavit igitur eas R. Jochanan fil. Zaccai et dixit: o templum, templum, quare tu terres te ipsum? novi ego, quod finis tuus erit, ut desoleris. Nam sic prophetavit de te Zacharias, filius Iddo: aperi Libane portas tuas. Dieser Oeffnung der Tempelthüren erwähnt schon Josephus (de bell. Jud. 6, 5), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie ihm und seinen Zeitgenossen deshalb als ein so wichtiges Omen erschien, weil die angeführte Auslegung damals schon gebräuchlich war. Für das Alter dieser Auslegung bei den Juden zeugt auch ihr Vorkommen bei mehreren Kirchenvätern, namentlich bei Eusebius und Hieronymus, welche sie wahrscheinlich von ihnen entlehnten. Der letztere bemerkt: Aperit Libanus portas suas, ut Romanus intret exercitus, et comedat ignis cedros ejus, ut vel incendio cuncta vastentur, vel hostili impetu duces ac principes consumantur. Auch unter den späteren Ausll. wurde die Beziehung auf den Tempel von mehreren, wie von Grotius, beibehalten. Andere dagegen verstanden unter dem Libanon ganz Jerusalem; noch andere, wie Marck und Eichhorn, ganz Palästina: quam ad partem septentrionalem mons iste claudebat, et quae vere instar Libani erat supra alias terras illustris multis modis.

34—38, wonach die Hirten und die Herrlichen der Heerde die Fürsten und die Vornehmen sind. Danach wird auch das Uebrige geistlich zu deuten seyn. Was wird nun aber durch den Libanon bezeichnet? Wir sind hier nicht auf ein Rathen angewiesen, dem Hofmann sich überläßt, wir können eine auf sicheren Gründen beruhende Entscheidung geben. Berge bedeuten in der Symbolik der Schrift A. und N. T., und speciell Sacharja's (4, 7), Reiche. Der Libanon nun konnte als nächstes Hochgebirge, was den heiligen Schriftstellern vor Augen stand, als das Grenzgebirge nach der Heidenwelt zu, als Symbol der heidnischen Weltmacht betrachtet werden: Er konnte aber auch als Symbol desjenigen Reiches betrachtet werden, zu dem er ursprünglich gehörte, des Reiches Israel. Nach diesen beiden Seiten kommt das Symbol in der Schrift erweislich vor. Bild der heidnischen Weltmacht sind Libanon und Antilibanon in Hhl. 4, 8 (vgl. zu d. St.). Jes. 37, 24. 14, 8. In Jes. 10, 34, Hab. 2, 17 erscheint der Libanon speciell als Bild des Assyrischen Reiches. Als Symbol des Reiches Juda kommt der Libanon neben dem Gebirge Gilead vor bei Jerem. in C. 22, 6: „Also spricht der Herr über das Haus des Königes von Juda: Gilead bist du mir, das Haupt des Libanon; fürwahr, ich werde dich verwandeln in eine Wüste, in Städte, die nicht bewohnt werden. V. 7: Und ich heilige über dich Verderber mit ihren Geräthen, und sie rotten aus die Auswahl deiner Cedern, und machen sie zusammenfallen über dem Feuer". In Ez. 17, 3 erscheint der Davidische Stamm als eine hohe Ceder auf dem Libanon, der somit Symbol des Reiches Israel ist, das in der Zeit des Propheten nur noch in dem Reiche Juda fortexistirte. Hier nun wird das Symbol in dem letzteren Sinne gebraucht. Gegen Hofmann, welcher in unserm Abschnitte die Androhung eines allgemeinen Gerichtes finden will, entscheiden die Parallelen der beiden nächstangrenzenden Propheten Ezechiel und Jeremias; der Umstand, daß

alle Symbole dem heiligen Lande angehören — Libanon, Basan, der Stolz des Jordan; die Vergleichung von C. 10, 10: „zu dem Lande Gileads und Libanons werd' ich sie bringen und nicht werden sie Raum haben", wo das Land Libanons das Land Israel ist — die Drohung hier steht zu der Verheißung dort in einem unverkennbaren Contrast, wie ja überhaupt ein solches Verhältniß des Contrastes zwischen C. 11 und C. 9. 10 stattfindet; endlich der bereits nachgewiesene Zusammenhang von V. 1—3 mit V. 4 ff. — Ist der Libanon das Reich Juda, nach C. 10 nicht im Gegensatze der zehn Stämme, sondern diese unter sich begreifend, so können die Cedern des Libanon nur dessen Große seyn. Darauf führt auch die ausdrückliche Erklärung in V. 2. Die stattlichen Bäume sind gewöhnlich das Symbol der Großen. In Ez. 31, 3 ff. erscheint Assur als eine Ceder auf dem Libanon. Vgl. Jes. 10, 18. 19. 14, 8 u. m. Comm. zu Apoc. 7, 1. — V. 2. Heule, Cypresse, denn es fiel die Ceder, indem die Herrlichen verwüstet sind; heulet, ihr Eichen Basans, denn gefällt ist Wald, der feste. Die Cypressen stehen zwar den Cedern nach, nehmen aber wegen ihres harten und festen, zum Baue der Paläste und Schiffe geeigneten Holzes die zweite Stelle nach ihnen ein, und werden daher auch anderwärts, wie Jes. 14, 8. 37, 24. Ez. 31, 8, mit ihnen verbunden. Ebenso standen die Eichenwaldungen von Basan in großem Ansehen, so wie die Eiche überhaupt den edelsten Bäumen beigezählt wurde, vgl. Jes. 2, 14, wo wie hier die Eichen Basans neben den Cedern des Libanon genannt werden, Ez. 27, 6. Dem Ausdrucke und Inhalte nach verwandt sind Stellen, wie Jes. 23, 14: „Heulet, ihr Tarsisschiffe; denn eure Veste ist zerstört". Jer. 49, 3: „Heule Cheschbon; denn zerstört ist Ai". Es ist überhaupt Sitte der Propheten, wenn das Starke gefallen, das Schwächere zur Furcht und Wehklage aufzufordern, und auf diese Weise den Gedanken auszudrücken, daß nun für

dieses keine Rettung mehr sey, vgl. zu C. 9, 5. Das Zeichen der Relation אשׁר ist hier s. v. a. alldieweil oder insofern und führt die Erklärung ein. Daß אדירים nicht herrliche Bäume sind, sondern die Herrlichen unter dem Volke, zeigen die Grundst. Jer. 14, 3: „Ihre Herrlichen senden ihre Kleinen nach Wasser", und 25, 34—38, wo durch die Herrlichen der Heerde die Vornehmen bezeichnet werden. *) יָרַד steht von dem Gefällt-werden des Waldes auch Jes 32, 19. Seine hohen und stolzen Bäume steigen gleichsam vom Throne herab in den Staub. Bei Jesaias heißt es: es hagelt, wenn herabsteigt der Wald. Dort wird die Welt von den Gerichten Gottes heimgesucht, Mich. quum regnum Antichristianum vastabitur. Hier dagegen kommt das Gericht über das ungetreue Bundesvolk. Eine Beziehung auf jene Stelle des Jesaias hier anzunehmen, liegt um so näher, da der Zusammenhang durch C. 10, 11 vermittelt wird, auf welche St. die unsrige offenbar zurücksieht. „Und es wird herabgeworfen, הורד, der Stolz Assurs und der Scepter Aegyptens weicht." Das Blatt wendet sich. Das Gericht, welches früher über die Welt zu Gunsten Israels ergangen ist, ergeht jetzt über das ungetreue Bundesvolk. Wald, der feste ist s. v. a. der Wald, ungeachtet seiner Festigkeit. Durch den Wald wird in der Symbolik der Schrift das Ganze des Volkes bezeichnet, wie durch die hohen Bäume die Großen, vgl. Jes. 9, 17. 10, 19. 34. 32, 19. 37, 24. 44, 23: „brechet aus, ihr Berge, in Jubel, du Wald

---

*) Die Vertheidiger der allegorischen Erklärung haben mit Recht von jeher in diesen Worten eine directe Bestätigung für ihre Ansicht gefunden. Schon die LXX. übersetzen: ὅτι μεγάλως μεγιστᾶνες ἐταλαιπώρησαν. Hieronym.: „quoniam magnifici vastati sunt", wozu er bemerkt: quodque prius dixit obscure, nunc ponit manifestius. — cupio scire, quae sint cedri Libani, quae combustae sunt, quae abietes, quibus ululatus indicitur, quae pinus, quae corruit; magnifici, inquit, vastati sunt". Theodoret: καὶ ἑρμηνείων, ἃ τροπικῶς εἴρηκεν, ἐπήγαγεν κ. τ. λ. Cyrill: ὅτι δὲ περὶ ἀνθρώπων ὁ λόγος ἀταλαίπωρον ἰδεῖν· ἔφη γὰρ εὐθὺς, ὅτι μεγάλως μεγιστᾶνες ἐταλαιπώρησαν.

und alle Bäume darinnen", wo die Berge die Reiche sind, der Wald das Volk, die Bäume die Menschen. Die nächste Grundst. ist Ezech. 21, 1 ff. Dort wird das Volk Juda als der „Wald des Südens" bezeichnet. „Den Wald des Südens — bemerkt Hitzig — wird das Feuer Jehova's verzehren, V. 1—5, d. h. sein Schwert wird die Bevölkerung des Landes Juda ausrotten, V. 6—10. Die Menschen sind Bäume, also ist das Volk ein Wald." Die Erklärung wird in 7 gegeben: weissage gegen das Land Israel. Die Randlesart בציר, was nur von der Weinlese vorkommt, für בצור, was in der Bed. fest, unzugänglich ganz gewöhnlich ist (in Ez. 21, 26 wird Jerusalem als בצורה bezeichnet), ist vielleicht aus unzulässiger Vergleichung von Jer. 6, 9 hervorgegangen. V. 3. Die Stimme des Geheuls der Hirten, denn verwüstet ist ihre Zierde, die Stimme des Gebrülls der Löwen, denn verwüstet ist der Stolz des Jordan. Der Pr. beschreibt, was er in der innern Anschauung vernimmt, daraus erklärt sich der Mangel des Verbi, dem man nicht etwa durch die Annahme von Ellipsen abhelfen darf. Die Grundst. ist Jerem. 25, 34 ff. Jeremias redet dort von dem Chaldäischen Gerichte, dessen Wiederholung Sacharja hier ankündigt, so daß der Zusammenhang zwischen beiden St. ein tief innerlicher ist. Object des Gerichtes ist dort Juda und die umgebende Heidenwelt. Juda aber ist der Mittelpunct. V. 36 stimmt fast wörtlich mit der ersten Hälfte unseres Verses überein: „die Stimme des Geschreies der Hirten und des Geheules der Herrlichen der Heerde; denn der Herr verwüstet ihre Weide". Mit dem zweiten Gliede stimmt V. 38 überein. „Sie verlassen, wie ein Löwe, ihr Lager; denn es wird seyn ihr Land zur Verwüstung".*) Eigenthümlich bleibt Sacharja nur,

*) Als Subject in עזב wird man dort nach Sacharja die Gesammtheit der Hirten zu betrachten haben, nicht Jehova, vgl. Ez. 19, 1 ff.

daß die Löwen speciell aus dem Stolze des Jordan, dem stattlichen Gebüsche, welches seine Ufer bedeckt, so daß man seine Wasser nicht eher gewahrt, bis man sich durch dieses Gebüsch Bahn gemacht hat, und unzähligen wilden Thieren, nur jetzt nicht mehr den Löwen, zum Aufenthalte dient (Burkhardt 2, S. 593, Rosenmüller, Alterth. 2, 1 S. 196 ff.), aufgeschreckt werden. Dieser Zug ist aber aus andern Stellen des Jeremias hinübergenommen*). — Der Zusammenhang, in dem die Erwähnung der Hirten hier, am Ende des Einganges, mit der Hauptmasse steht (weide, V. 4, ihre Hirten V. 5 u. s. w.) ist

*) Nicht nur findet sich die Bezeichnung, der Stolz des Jordan, von der Schnurrer (zu Jerem. 12, in Velthusen, Kühnöl und Ruperti comm. theoll. 3, S. 372) mit Unrecht behauptet, daß sie nach und nach in die Volkssprache als eigentliche geographische Benennung übergegangen sey, da sie nie als solche, sondern immer mit Rücksicht auf ihre appellativische Bedeutung als ehrende Benennung vorkommt, in drei Stellen des Jeremias, und bei ihm allein, sondern es wird auch in allen diesen drei Stellen der Stolz des Jordan speciell als Aufenthalt der Löwen bezeichnet, was er gewiß erst wurde, als das Land durch die verheerenden Kriege gegen das Ende des Staates mehr u. mehr entvölkert worden (vgl. 2 Kön. 17), und zu den Zeiten, in welche man neuerlich den zweiten Theil des Sacharja versetzt hat, noch nicht war, was außerdem so wenig ein ausschließliches Merkmal war, daß wir das Wiedervorkommen desselben bei Sacharja nur aus einer Benutzung des Jeremias erklären können. Jerem. 49, 19 heißt es in der Weissagung gegen Edom: „Siehe wie ein Löwe wird er aufsteigen aus dem Stolze des Jordan zur Hürde des Starken" („terram Edom, qui se fortem et invictum jactat," Schmid). Wörtlich dasselbe findet sich 50, 44 in der Weissagung gegen Babel. Die Wiederholung ist eine absichtliche. Sie weist auf die göttliche Vergeltung hin. C. 12, 5: „im Lande des Friedens vertraust du, aber was willst du machen im Stolze des Jordan," wird eine sichere Gegend der durch Löwen gefährlichen Umgebung des Jordan entgegengesetzt. Beachtet man solche Erscheinungen, so muß man sich über die Verblendung derjenigen wundern, welche den zweiten Theil des Sacharja in die Zeiten vor dem Exil versetzen. Bleek S. 279 will das Verhältniß umkehren. Jeremias soll die eigentliche Bezeichnung aus u. St. entlehnt haben. Das ist aber gegen die Analogie. Jedes Wort weist hier auf Aelteres hin. Dann spricht für die Ursprünglichkeit bei Jerem. der völlig unabhängige Gebrauch in C. 12, 5 u. 49, 19.

von Ewald richtig erkannt worden, während er sich Hofmann und Bleek völlig entzogen hat: „So ist die Rede mit schnellem Sprunge zu den Hirten gekommen, bei denen sie nun nach diesem leichten Vorspiele in einem weit ernsteren Sinne stehen bleibt." Da im Folg. die Hirten die Oberen des Volkes sind, V. 4. 5. 8, 15, so kann, im Einklange auch mit der Grundst. des Jerem., auch hier nur an diese gedacht werden. Was unter der Zierde der Hirten zu verstehen ist, erkennen wir aus Jerem., der dafür hat: ihre Weide. Danach wird man nicht mit Maurer an ihre Weide denken dürfen, oder mit Hitzig an diejenigen, deren sie sich rühmen, auf die sie stolz sind, sondern nur an das Gut des Landes, da Milch und Honig fließt, das ihnen zur Verfügung steht, ihren stolzen Besitz. — Die Löwen sind vielfach Bild mächtiger und gewaltthätiger Menschen, vgl. Hi. 4, 10 und Ps. 34, 11, besonders tyrannischer Großen, vgl. zu Apoc. 13, 2, Hhl. 4, 8. Besonders ist Ez. 19 zu vergleichen, wo durch unser כפירים die tyrannischen Großen Judas bezeichnet werden. Mit Recht bemerkt Schmieder, es liege eine scharfe Beschuldigung für die Hirten des Volkes darin, daß sie zugleich mit Löwen verglichen werden. Hirt und Löwe in einer Person sey etwas Aehnliches wie die Wölfe in Schaafskeidern. Es leite dieß über zu dem Folg., wo die Frommen (?) Schlachtschaafe genannt werden, deren die Hirten nicht schonen. Die Hirten sind zugleich Löwen: das ist der Schlüssel zu der in V. 1—3 geschilderten Catastrophe. Wo die Leiter also entartet sind, da muß tiefes Verderben das ganze Volksleben ergriffen haben. Dem Stolze des Jordan entspricht der Stolz Jakobs in Ps. 47, 5, Am. 6, 8, Nah. 2, 3 das herrliche Gut und Erbe, das ihm verliehen ward. Das Ganze läuft dahin aus, daß die Drohung Ezechiels in C. 33, 28 eine neue Erfüllung finden wird. „Ich mache das Land zur Wüste, vernichtet wird sein

mächtiger Stolz, verödet sind die Berge Israels, ohne daß jemand hindurchgeht."

V. 4. Nachdem der Prophet in V. 1—3 malerisch das Strafgericht geschildert hatte, welches über das Bundesvolk ergehen sollte, stellt er hier die Ursachen dar, wodurch es dasselbe über sich herbeizieht. V. 1—3 verhalten sich zu dem übrigen Cap. ungefähr so, wie Jes. 52, 13—15 zu C. 53. Also spricht der Herr mein Gott: weide die Schlachtheerde*). Es entsteht hier vor Allem die Frage, wer der Angeredete, wer derjenige sey, welcher den Auftrag zum Weiden der Heerde erhält. 1. Zahlreiche ältere Ausll. nehmen an, der Angeredete sey, ohne allen Antheil des Propheten, der mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene Engel des Herrn, oder, weil dieser nach der Lehre des A. T. in dem Messias erscheinen sollte, der Messias. Daß es gewaltsam sey anzunehmen, daß eine Person so plötzlich, ohne weitere Bezeichnung, handelnd eingeführt werde, reicht zur Widerlegung dieser Ansicht noch nicht hin. Die unvorbereitete Einführung neuer Personen, welche blos aus ihren Reden und Handlungen erkannt werden, hat in den prophetischen Schriften zahlreiche Analogieen für sich, und ist ein nothwendiges Erzeugniß des dramatischen Characters der prophetischen Rede. Gegen das plötzliche Auftreten des Engels des Herrn läßt sich aber hier um so weniger ein Einwand erheben, da derselbe schon im ersten Theile durchgängig zu den handelnden Personen gehört. Was aber ganz allein zur Widerlegung dieser Ansicht hinreicht, ist die Vergleichung von V. 15 ff. Der dort auftretende und handelnde muß mit dem Subjecte von V. 4 ff. nothwendig iden-

*) הרגה, nicht Schlachtbank, sondern Schlachtung, findet sich außerdem nur bei Jeremias. Besonders ist C. 12, 3 zu vgl., wo zugleich von צאן und von הרגה die Rede. Das verderbte Volk erscheint dort als eine zum Schlachten bestimmte Heerde. Diese Situation wird sich erneuern.

tisch seyn. Es heißt dort: „wiederum nimm dir das Geräthe des thörichten Hirten." עוד beweist, daß der, welcher hier das Geräthe des schlechten Hirten nimmt, identisch ist mit dem, welcher nach V. 7 ff. das Geräthe des guten Hirten getragen. Nun paßt aber der Inhalt von V. 15 ff. auf keine Weise, wie dieß die Vertheidiger dieser Ansicht selbst zugestehen müssen, auf den Engel des Herrn, oder auf den Messias. So kann dieser auch in V. 4 ff. nicht schlechthin Subject seyn. 2. Andere (zuletzt Hitzig, Ewald, Hofmann, Bleek) nehmen an, der Angeredete sey der Prophet, nicht als Repräsentant eines Anderen, sondern in seiner eigenen Person. Schon V. 15 ff. erweist die Nichtigkeit dieser Annahme nicht minder, wie der vorigen. Tritt der Prophet dort nicht in eigner Person, sondern als Repräsentant einer andern auf, so muß dasselbe auch hier angenommen werden*). Ferner, schon die ersten Worte gehen über den Beruf eines Propheten hinaus. Kein Prophet wurde je zum Hirten über das ganze Bundesvolk gesetzt. Wie könnte ein Prophet wohl der Oberhirte der ganzen Heerde seyn, V. 7, derjenige, welcher alle übrigen Hirten oder Volksobern absetzt, V. 8, der dem Volke Sicherheit vor allen auswärtigen Völkern gewährte**) und es in der Eintracht erhielt, und auf dessen mächtiges Wort beides aufhörte? Was hat auf den Propheten bezogen die Erzählung von den dreißig Silberlingen wohl für einen Sinn? Dazu kommt die bei Sach. so besonders wichtige Vergleichung der Parallelst. Wenn die Propheten das Volk auf den guten

*) Hitzig verurtheilt durch seine Bemerkung zu V. 15: „Wenn der Prophet nochmals den Stab eines Hirten nehmen soll, so geschieht das nicht um selbst zu hüten, sondern einen künftigen Hirten vorzubedeuten," selbst was er zu V. 4 gesagt hatte.

**) Ganz über das Gebiet des Propheten führt V. 10 hinaus: „Zu vernichten meinen Bund, welchen ich geschlossen." Da legt sich der, zu dem der Herr in V. 4 gesagt: weide die Schlachtheerde, ein göttliches Werk bei.

Hirten der Zukunft hinweisen, so ist es entweder der Herr, der die Hirtensorge für sein armes, von den schlechten Hirten zu Grunde gerichtetes Volk selbst übernehmen wird — so in Jes. 40, 11: „Wie ein Hirt wird Er weiden seine Heerde, in seinem Arm die Lämmer sammeln und an seinem Busen sie tragen, die Säugenden pflegen" — oder es ist der Messias — so in Ez. 34, 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn," 37, 24, vgl. Jer. 3, 15. 23, 4. 5. Wie diese Stellen miteinander zu vereinigen sind, durch die Annahme, daß der Herr eben durch den Messias sein Hirtenamt führen wird, sehen wir besonders deutlich in Ez. 34, wo der Hinweisung auf Christum als den guten Hirten der Zukunft die Verkündung vorangeht, daß der Herr selbst seine Heerde besuchen und sich ihrer annehmen wird, V. 11. 12. Es muß also ein inniger Zusammenhang stattfinden zwischen dem Herrn und zwischen dem zweiten David. Wie ist es nun wohl denkbar, daß dieselbe Stelle, welche überall sonst der Herr und sein Gesalbter einnehmen, hier dem Propheten zugewiesen werden sollte? Endlich, Hand in Hand mit der Beziehung auf den Propheten geht meist die Annahme, die Darstellung beziehe sich auf Vergangenes, der Prophet schildere einen von ihm angestellten Versuch das unglückliche Volk der zehn Stämme vom Verderben zu erretten. Diese Auffassung ist aber eine ganz unzulässige. Daß der Abschnitt sich nicht auf die Ephraimiten bezieht, sondern auf das Ganze des Bundesvolkes, zeigt V. 1—3, V. 7, dann die Erwähnung der Brüderschaft zwischen Israel und Juda in V. 14. Die Beziehung auf Vergangenes entbehrt aller Analogie und hat gegen sich die Correspondenz mit der Strafdrohung in C. 5 in dem emblematischen Theil. 3. Es bleibt also nur die Ansicht übrig, daß mit V. 4 die Erzählung einer symbolischen Handlung beginnt, in welcher der Prophet eine andere Person repräsentirt

und deren zukünftige Handlungen und Schicksale abbildet. Daß dieß in den symbolischen Handlungen der Propheten das Gewöhnliche ist, dafür liefert jede derselben den Beweis. So bildet z. B. Jesaias C. 20 die zukünftigen Schicksale der Aegypter und Aethiopier ab. So Jerem. C. 20 und Ezechiel C. 4 die Begegnisse des Bundesvolkes. In der symbolischen Handlung, welche in den drei ersten Capp. des Hoseas erzählt wird, repräsentirt der Prophet den Herrn und bildet in seinen Handlungen sein zukünftiges Verfahren gegen das Bundesvolk ab. Bei der Bestimmung der von unserem Propheten repräsentirten Person kann nur die Wahl statt finden zwischen dem Herrn und seinem Engel oder seinem Offenbarer. Für den letzteren darf man nicht geltend machen, daß der Herr mehrere Male, wie V. 4. 13 von dem Subjecte der Rede unterschieden werde; diese Unterscheidung gehört, wie die Vergleichung des Hoseas zeigt, zu dem Wesen der symbolischen Handlung; sie bezieht sich nicht auf die Sache, sondern auf die Einkleidung; der Dargestellte befiehlt dem Darstellenden, was er thun soll, damit die Darstellung der Sache entspreche. Ebenso wenig aber darf man sich für den ersteren darauf berufen, daß V. 13 Jehova den schlechten Lohn, der dem Hirten gegeben worden, den herrlichen Preis nennt, der ihm, dem Herrn zuerkannt worden. So wie der Engel des Herrn, mit ihm durch Einheit des Wesens verbunden, durchgängig bald von ihm wie der Gesandte von dem Sendenden unterschieden wird, bald an seinen Namen und an seinen Handlungen Theil nimmt, so auch bei Sacharja. Das eclatanteste Beispiel ist C. 2, 12. 13: „Also spricht Jehova Zebaoth: nach der Ehre (Jonathan richtig: „post gloriam, quae promissa est, ut adducatur super vos") hat er mich gesandt zu den Heiden, die Euch berauben; denn wer Euch anrührt, rührt seinen Augapfel an. Denn siehe, ich schwinge meine Hand gegen sie, und sie werden zum Raube denen, welchen sie dienten. Und ihr sollt erfahren,

daß Jehova Zebaoth mich gesandt hat." Der Redende unterscheidet sich hier von Jehova Zebaoth, der ihn gesandt hat, nichts destoweniger aber legt ihm der Prophet den Namen Jehova Zebaoth, und er sich selbst ein göttliches Werk, die Vernichtung der Feinde des Bundesvolkes bei, vgl. z. d. St. — Die Entscheidung hängt vielmehr von demjenigen ab, was sich aus dem Gesammtinhalte der Weissagungen des Propheten für ein Resultat hinsichtlich des Verhältnisses des Herrn und seines Engels zu dem Bundesvolke ergibt. Hier zeigt sich nun aber bald, daß alle Beziehungen des Herrn zu seinem Volke durch seinen mit der ganzen Fülle seiner Allmacht ausgerüsteten Offenbarer vermittelt werden, daß von diesem alle ihm zu ertheilenden Segnungen ausgehen, daß er der eigentliche Schutz- und Bundesgott der Israeliten ist. Er ist es, der C. 1, 8 begleitet von einer Schaar von Engeln, in dem Myrthengebüsche, dem Symbole des Bundesvolkes, gegenwärtig ist, der C. 2, 14 verspricht in seiner Mitte zu wohnen, der C. 3, 1 ff. die Anklage des Satan gegen das Bundesvolk in der Person seines Vertreters Josua zurückweist, und ihm aus eigner Machtvollkommenheit die Sündenvergebung ertheilt. Wem anders als ihm, dem beständigen Hirten des Volkes, könnte wohl der in diesem Abschnitte geschilderte letzte und größte Versuch seine Hirtentreue an ihm zu erweisen, beigelegt werden? Bestätigt wird dieses unabhängig davon aufgefundene Resultat noch dadurch, daß wir in seiner, des in dem Messias erschienenen Engels des Herrn, Geschichte den Lohn von dreißig Silberlingen wiederfinden, und daß er im N. T. als das Subject unserer Schilderung bezeichnet wird, auch in Joh. 21, 15—17 sich selbst als solches andeutet. — Ob die hier beschriebene symbolische Handlung innerlich oder äußerlich vorgegangen sey, bedarf hier kaum einer Untersuchung, da das Erstere, wie schon Maimonides gezeigt (Mor. Neb. 2, 46, Buxt. S. 324), am Tage liegt. Das Hüten der Schlacht-

Heerde, das Ausrotten ihrer drei Hirten, die Ertheilung des Lohnes von dreißig Silberlingen — alles dieß kann nicht äußerlich vorgegangen seyn, um so weniger, da mehrfach die Sache hinter dem Symbole hervortritt, wie z. B. V. 11, wo von elenden Schafen die Rede ist, welche auf den großen Oberhirten hielten, und welche merkten, daß es des Herrn Wort wäre, und V. 12, wo der Prophet mit der Heerde selbst wegen des Lohnes unterhandelt, was beides unerklärlich ist, wenn der Prophet eine wirkliche Schafheerde weidete. Auch hat die Annahme, daß die symbolische Handlung innerlich vorgegangen, die Analogie der Visionen des ersten Theiles für sich, die sich nur dadurch von ihr unterscheiden, daß der Prophet hier selbst als haupthandelnde Person auf den Schauplatz tritt, während er dort meist nur insofern mithandelt (vgl. jedoch C. 3, 5), als ihm die Aufschlüsse über die Bedeutung der symbolischen Darstellungen ertheilt werden. Ueberhaupt aber ist das visionäre Element bei den Propheten, welche nach der Berührung mit den Chaldäern auftraten, namentlich bei Ezechiel und Daniel sehr vorwiegend, und die Innerlichkeit der Vorgänge hat dort überall die Voraussetzung für sich. — Was nun die Bedeutung der symbolischen Handlung betrifft, so sind von vorn herein diejenigen Auslegungen zu verwerfen, welche unter Anerkennung der Authentie des zweiten Theiles hier Beziehungen auf vorexilische Begebenheiten finden. Diese, namentlich von mehreren Juden aus polemischem Eifer gegen die Christen erfunden*), sind so ungereimt, daß sie keine nähere Besprechung verdienen. Was sie für sich anführen, der Gebrauch der Praeterita, verliert allen Schein, sobald nachgewiesen worden, daß der Prophet hier eine symbolische Handlung beschreibt. Denn diese war ja wirklich schon vollzogen, während

*) Vgl. die Stellen bei Abicht, in der lesenswerthen Abhandlung de baculis jucunditatis et corrumpentium, in dem thesaur. nov. 1, S. 1094 ff.

die durch sie abgebildete Sache noch zukünftig war. Steht aber die Beziehung auf die Zeiten des zweiten Tempels fest, so kann nur die Wahl zwischen zwei Deutungen seyn, die eine, welche hier das ganze Verfahren Gottes gegen das Bundesvolk unter dem zweiten Tempel abgebildet findet, die andere, welche die symbolische Darstellung als Abbildung eines einzelnen Versuches unter dem zweiten Tempel betrachtet, das dem Untergange nahe Volk zu retten, des Hirtenamtes Christi, und der nach Verwerfung desselben erfolgten Verwerfung des Volkes. Die erste Ansicht findet sich schon bei Abarbanel, dessen Worte wir auch deshalb anführen müssen, weil sie zeigen, wie die Kraft der Wahrheit bei ihm mehr wie bei den andern Jüdischen Ausll. den Sieg über dogmatische Vorurtheile davon trug, und ihn wenigstens den Grundgedanken der Weissagung erfassen ließ*). Dieser Ansicht folgt auch Calvin. Nach ihm führt der Herr das Hirtenamt durch alle seine treuen Diener unter dem zweiten Tempel am vollkommensten durch Christum**). Eine ausführliche Vertheidigung dieser Beziehung gibt Abicht (a. a. O.

---

*) Er sagt, nach der Uebersetzung von Abicht: „Sensus prophetae is est. Postquam deus prophetae indicasset bona, quae erant futura super incolas secundi templi, si vias suas bonas redderent, secundum prophetias, quas jam interpretatus sum, pergit sermo ad prophetam, ipsi significando futura, si non bona redderent opera et se bonis illis dignos exhiberent, sed si e contrario reges et sacerdotes eorum una cum reliquo populo deterius viverent, quam patres eorum, quomodo non sufficiebat, ut operibus bonis Schechinam et revelationem non reducerent, sed quoque se reos redderent desolationum et captivitatis. Et huc tendit sapientum p. m. in principio capitis: Aperi Libanon portas tuas" (vgl. zu V. 1).

**) „Suscipit propheta in se personam omnium pastorum; quasi diceret: non esse cur obtendat populus inscitiam, vel culpam suam aliis titulis et coloribus fucari velit; quia deus semper obtulit se pastorem, et adhibuit etiam ministros, quorum manu regeret populum hunc. Non stetit igitur per deum, quin feliciter haberi potuerit hic populus."

S. 1092 ff.*). Dagegen kann die Ansicht von der ausschließlichen Beziehung auf das durch Christum zu führende Hirtenamt so sehr als die herrschende betrachtet werden, daß es unnütz seyn würde, ihre einzelnen Vertheidiger namhaft zu machen. Prüfen wir nun die Gründe für die erstere Ansicht, so zeigt es sich bald, daß der von Abicht beigebrachte keine Beweiskraft hat. Denn wie könnte wohl daraus, daß die Weissagung C. 9 und 10 die ganzen Zeiten des zweiten Tempels von den bei den Siegen Alexanders den Juden zu Theil werdenden Begünstigungen bis auf Christum umfaßt, folgen, daß unsere Weiss. eben so umfassend sey, daß sie nicht vielmehr den Hauptgegenstand der vorhergehenden Weiss., (vgl. bes. C. 9, 9. 10) die Erscheinung Christi, heraushebe, und ihn, damit er in seiner vollen Wahrheit erscheine, und nicht durch einseitige fleischliche Auffassung statt heilsam, verderblich wirke, von einer andern Seite darstelle? Außerdem könnte man sich noch auf Jerem. 23, 4 berufen, wo der Herr verheißt, daß er dem Volke an die Stelle der bisherigen schlechten, gute Hirten geben werde; und auf Ez. C. 34, wo ebenfalls die Uebernahme des Hirtenamtes durch den Herrn sich auf die ganze Zeit von der Rückführung aus Babel an, bis auf die Erscheinung Christi bezieht. Allein auch in diesen Weissagungen, die

*) Sein Hauptgrund ist folgender: „In antecedentibus propheta habitatoribus templi secundi dei specialem providentiam et defensionem contra insultantes hostes, terrae fertilitatem c. 10, 1, defensionem et robur, 3—7, multiplicationem et collectionem, 8 sqq., promisit, quae omnia ad templi secundi tempora respiciunt. Quoniam vero deus praevidit, quod in bono non persttituri, sed malis operibus contaminati, poenam merituri sint, nunc bonorum promissioni poenam adjungit, quae eos mansura sit, si a legis divinae tramite deflecterent. — His rationibus subnixus dico, nostra verba de modo Judaeos in templo secundo pascendi in genere loqui, quo deus modo bonos, modo malos concessit pastores, prout Judaeorum vita et opera comparata fuerunt."

der Prophet offenbar vor Augen gehabt hat, wird die Sendung des Messias als die höchste und vollkommenste Aeußerung der Hirtentreue des Herrn ganz besonders hervorgehoben. Er wird ihnen nach Ez. V. 23 einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, seinen Knecht David; der wird sie weiden, und der wird ihr Hirte seyn. Er, der Herr, will ihr Gott seyn, und sein Knecht David soll Fürst seyn in ihrer Mitte. Er wird, nach Jerem. V. 5, David einen gerechten Sproß erwecken, welcher ein König seyn wird und wohl regieren und Recht und Gerechtigkeit anrichten auf Erden. Warum sollte nun nicht Sacharja, diese Weissagungen berücksichtigend, die höchste und letzte Aeußerung der Hirtentreue des Herrn allein hervorheben: zumal da die von Jeremias und Ezechiel zugleich verheißenen niederen Aeußerungen derselben durch die Rückführung aus dem Exil und durch die trefflichen, von Sacharja im ersten Theile gepriesenen Obern der neuen Colonie, Serubabel und Josua, schon ihrem größten Theile nach der Vergangenheet angehörten? Diese Ansicht hat also keinen irgend scheinbaren Grund für sich, dagegen wird sie durch einen entscheidenden Gegengrund getroffen. Nach dieser Auslegung müßte das Hirtenamt des Herrn, und also auch die Vertilgung der drei Hirten in V. 8, etwas durch die Jahrhunderte von der Rückkehr aus dem Exil bis zu der Römischen Catastrophe fortgehendes seyn. Dagegen aber heißt es V. 8: „ich vertilge die drei Hirten in einem Monate“ Hier haben wir eine deutliche Erklärung des Propheten, daß seine symbolische Handlung einen einzelnen, in verhältnißmäßig kurzer Zeit zu vollziehenden Act der Hirtentreue des Herrn abbildet. Dazu kommt noch, daß die Bezeichnung des Bundesvolkes als einer Schlachtheerde, wohl auf den Zustand des Volkes zur Zeit der Erscheinung Christi, nicht aber auf den während des ganzen zweiten Tempels, und am wenigsten zur Zeit des Propheten paßt. Letz-

teres behauptet zwar Calvin*). Allein vergleichen wir die Schilderung in V. 5, so zeigt es sich bald, daß der hier geschilderte Zustand des Volkes ein ganz anderer ist, wie der zwar ärmliche aber friedliche nach dem Exil. — Endlich, auch die Zerbrechung des Stabes Gnade, bezeichnend die Entziehung des Schutzes, welchen der Herr seinem Volke gegen die heidnischen Völker gewährte, und die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen, bezeichnend die Aufhebung der Einigkeit unter dem Volke selbst, erscheint hier durchaus als eine einzelne Handlung von fortdauernden Folgen, vgl. V. 11: „Und es ward aufgehoben des Tages." Der Herr übergiebt das Volk nicht, wie in der früheren Geschichte, vorübergehenden Strafen, um sich dann, wenn es in sich geschlagen, seiner wieder anzunehmen, sondern es wird das peremtorische Decret der Verwerfung über dasselbe ausgesprochen. Und doch müßte man, wenn sich die Darstellung auf das ganze Verfahren des Herrn mit dem Bundesvolke während des zweiten Tempels bezöge, das erstere erwarten. Ist aber die Verwerfung ein einzelner Act, so muß auch das sie veranlassende Betragen des Volkes die letzte und höchste Aeußerung seiner Widerspenstigkeit seyn, wie sie in der Verwerfung Christi hervortrat. Als solche erscheint dasselbe auch aus der Vergleichung von V. 4 und 6: „Weide die Schlachtheerde — denn ich will nicht mehr schonen der Einwohner im Lande, spricht der Herr." Hier wird das Weiden als der letzte Versuch zur Rettung des unglücklichen Volkes, dem seine gänzliche Verwerfung unmittelbar folgen soll, wenn er, wie dieß geschah, ohne Erfolg bleiben sollte, bezeichnet. — Noch ist eine Verschiedenheit der Auffassung von צֹאן הַהֲרֵגָה zu erwähnen. Die Schlachtheerde kann eine Heerde bezeichnen, welche schon jetzt geschlachtet wird, oder

---

*) Grex occisionis refertur ad prophetae aetatem; mortuae oves, quas dominus eripuerat, multis molestiis adhuc expositae erant.

welche in Zukunft geschlachtet werden soll. Der Herr kann das Bundesvolk also nennen, indem er als den Grund seines Hirtenamtes sein Mitleid mit dem vor der Uebernehmung seines Hirtenamtes stattfindenden elenden Zustand desselben, oder, indem er als solchen sein Mitleid mit dem Volke wegen der über dasselbe durch seine Gerechtigkeit noch zu verhängenden Strafgerichte angibt. Am besten thut man aber beides zu verbinden. Schon der gegenwärtige elende Zustand des Volkes, unter schlechten einheimischen und auswärtigen Obern, war eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Dieser sollte und mußte in Zukunft fortdauern und gesteigert werden, wenn das Volk sich nicht aufrichtig bekehrte, und um ihm hiezu die Mittel zu gewähren, übernimmt der Herr selbst das Hirtenamt und kommt zu retten das Verlorne. — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß auf uns. St. das *βόσκε τὰ ἀρνία μου*, das der Herr in Joh. 21, 15 und das *ποίμαινε τὰ πρόβατά μου*, das er in V. 16 u. 17 zu Petrus spricht, sich bezieht (*τὰ ἀρνία*, entsprechend dem Hebr. טלאים, an der ersten erklärt sich daraus, daß neben unserer St. noch Jes. 40, 11 ins Auge gefaßt ist und mit dieser combinirt werden soll). Jesus übergibt hier das Amt, das ihm nach uns. St. der Vater befohlen hatte, beim Abscheiden von der Erde dem Petrus als seinem Stellvertreter. Bengel: Jesus est dominus agnorum et ovium. Amat gregem suum et amatori sui committit. Es ist aber merkwürdig, daß Jesus von seinen Schaafen redet, während in der Grundst. von der Schlachtheerde, dem Ganzen dem Untergange geweihten Volke die Rede ist. Das Hirtenamt über dieses hatte der Herr bereits aufgegeben. Er konnte es also auch nicht dem Petrus übertragen. Es kam jetzt nur noch das Hirtenamt über die kleine Heerde in Betracht, die Auswahl aus dem alten Bundesvolke, „die elenden Schaafe, welche auf mich halten," wie sie in

V. 11 bezeichnet werden*). V. 5. Deren Käufer sie tödten und sich nicht verschulden, und deren Verkäufer sprechen: gepriesen sey der Herr, ich bereichere mich; und ihre Hirten schonen ihrer nicht. Die Fut. des Verses sind als Bezeichnungen einer zwar in der Gegenwart schon begonnenen, aber fortdauernden Handlung zu nehmen. Schon ihr Gebrauch zeigt, daß die Bezeichnung der Israeliten als einer Schlachtheerde, nicht allein auf die Vergangenheit und Gegenwart bezogen werden darf. לא יֶאְשָׁמוּ wird von mehreren Ausll. übersetzt: sie werden nicht bestraft; von andern: sie fühlen sich nicht schuldig. Aehnlich wird auch das: gepriesen sey der Herr, ich bereichere mich, von den meisten Auslegern blos als Bezeichnung der höchsten Grausamkeit und Verstocktheit der Verkäufer genommen. Allein diese Auffassung ist entschieden unrichtig. יֶאְשָׁמוּ kann weder bedeuten: sie erkennen sich nicht als schuldig, noch: sie werden nicht bestraft. אָשַׁם hat zwar, wie alle Verba des Versündigens, den Nebenbegriff der Sündenstrafe, aber nie geht der Hauptbegriff der Verschuldung verloren. Noch mehr aber erhellt die Verwerflichkeit dieser Erklärung aus der Vergleichung der Parallelstellen. Diese zeigen, daß der Prophet den Gedanken ausdrücken will: das Elend des Volkes geht nicht aus

*) Bleek sagt S. 287: „H., bei seiner Neigung die biblischen Propheten als mantische Wahrsager und Vorhersager zu fassen, findet hier eine bestimmte Vorhersagung der Wirksamkeit wie der Schicksale Christi." Wir meinen aber, wer die Neigung hat die Propheten als die heiligen Männer Gottes, getrieben vom heiligen Geiste, zu fassen, was natürlich nicht eine Privatneigung ist, sondern die der gesammten christlichen Kirche, der findet grade hier auch vom rein wissenschaftlichen Standpuncte aus eine recht lebhafte Veranlassung sich seiner Neigung zu freuen, und ebenso denen zu condoliren, welche diese Neigung nicht theilen. Die rationalistische Auffassung hat bei diesem ganzen 11. Cap., gradeso wie bei Cap. 53 des Jesaias nur exegetische Monstrositäten zu Tage gefördert, an welchen sich nicht betheiligen zu müssen, ein Segen des Glaubens an das Wort Gottes ist.

menschlicher Willkür, sondern aus gerechtem göttlichen Gerichte hervor. Vorzugsweise gehört hierher Jerem. 2, 3: „Heilig war Israel dem Herrn, der Erstling seines Ertrages. Alle, die es verzehrten, wurden schuldig, Unglück kam über sie, spricht der Herr."*) Der Prophet stellt hier die frühere Zeit, wo niemand das in der Furcht Gottes wandelnde Volk verletzen durfte, ohne sich schuldig und strafbar zu machen, der jetzigen gegenüber, wo sie vom Herrn selbst ihren Feinden als seinen Werkzeugen preisgegeben, ihre rechtmäßige Beute sind. Ebenso C. 50, 6. 7: „Umkommende Schaafe sind mein Volk, ihre Hirten führen sie in die Irre; sie lassen sie herumirren auf den Bergen; von Berg zu Hügel gehen sie, vergessen ihre Hürde. Alle, die sie finden, verzehren sie, und ihre Feinde sprechen: wir verschulden uns nicht, dafür daß sie gesündigt haben gegen den Herrn, die Wohnung der Gerechtigkeit, gegen den Herrn, die Hoffnung ihrer Väter." Hier wird als die Ursache der Nichtverschuldung der Feinde ausdrücklich der Abfall des Volkes von seinem Gotte angegeben, welcher die Tyrannei der Feinde als ein gerechtes göttliches Strafgericht über sie herbeiführte. Anführung verdient noch, obgleich nicht so bestimmt, wie die beiden vorigen, von unserm Pr. berücksichtigt, die Stelle C. 25, 9: „Siehe, ich sende und nehme alle Geschlechter des Nordens, spricht der Herr, und den Nebucadnezar, den König von Babel, meinen Knecht, und bringe sie über über dieses Land und über alle diese Völker rings umher, und ich verbanne sie und mache sie zur Wüste" u. s. w. Nebucadnezar erscheint hier als der Diener der göttlichen Gerechtigkeit, welcher, wenn diese Bestimmung das sub-

---

*) Jonathan: Et sicut, qui edit de primitiis messis manipuli ablationis, antequam inde offerant sacerdotes filii Aharonis oblationes super altari, reus fit, sic omnes, qui depraedabantur domum Israelis, reatum sibi contrahebant.

jective Motiv seiner Handlungen gewesen wäre, ohne Verschuldung ihrer Beschlüsse an dem Bundesvolke hätte vollstrecken können, so wie C. 22, 7 (ich heilige über dich Verderber) der Krieg gegen dasselbe als ein heiliger dargestellt wird. — Das „ihre Verkäufer sprechen," ist, dem Sinne nach, s. v. a.: sie können sprechen. Es ist sehr häufig, daß Jemanden dasjenige als Rede beigelegt wird, was er der Natur der Sache nach sagen könnte. Doch zeigt die Vergleichung von Jes. 36, 10, wo Sanherib sagt: „bin ich wohl ohne den Herrn heraufgezogen in dieß Land dasselbe zu verderben? Ja der Herr sprach zu mir: zeuch hinauf in dieß Land und verderbe es," daß die Feinde der Israeliten wirklich zuweilen eine Ahndung von ihrer höheren Bestimmung hatten. — Ein Gewinn, bei dem man sagen kann: gesegnet oder gepriesen sei Gott, für dessen Ertheilung man dem Herrn danken kann, ist ein rechtmäßiger Gewinn*). קֹנֵיהֶן, wie der Gegensatz gegen מֹכְרֵיהֶן zeigt (vgl. Jes. 24, 2), nicht wie mehrere: ihre Besitzer, sondern ihre Verkäufer. Durch die Käufer und Verkäufer der Heerde werden hier diejenigen bezeichnet, welche nach Belieben mit dem Bundesvolke schalten und walten. Man darf nicht etwa mit Theodoret, Cyrill u. v. A. an die schlechten Obern des Volkes aus seiner Mitte, man muß vielmehr an auswärtige Unterdrücker denken, wie schon Hieronymus mit Recht unter den Käufern und Verkäufern die Römer verstanden hat. Dieß erhellt schon aus den angeführten Parallelst., noch mehr aber aus der Sache selbst; wie konnte die Heerde Israel ihren einheimischen Hirten zum rechtmäßigen Gewinne werden; denn diese waren ja selbst Hauptursache ihres

*) Treffend Calvin obgleich mit anderer Anwendung: Solemus gratias agere deo, ubi quae nobis obveniunt bona, possimus ei accepta ferre. Non dicet latro, qui jugulavit innoxium: benedictus sit deus; nam vellet exstinctum esse dei nomen potius, quia vulnerat ejus conscientiam.

Abfalls, und wurden auch von der Strafe vorzugsweise getroffen, vgl. V. 17, Jerem. 23, 1. Dagegen sind unter den Hirten, welche der Heerde nicht schonen, höchst wahrscheinlich die einheimischen Obern des Volkes, und zwar diese ausschließlich zu verstehen, wie dieß aus der Vergleichung von V. 8 sowohl, wie von V. 15—17 hervorgeht. Die erstere Stelle entscheidet zugleich, daß unter den Hirten nicht, wie Abarbanel und Grotius annehmen, blos die bürgerlichen, sondern zugleich auch die kirchlichen Obern zu verstehen sind, überhaupt diejenigen, welche vom Herrn auf irgend eine Weise zur Leitung des Volkes berufen wären. Es findet also eine Steigerung statt: das Volk seufzt nicht nur, und wird seufzen unter dem Drucke auswärtiger Tyrannen, sondern auch seine eigne Obern gehen schonungslos mit ihm um. Der scheinbar schwache Ausdruck: sie schonen nicht, ist grade von den einheimischen Hirten gebraucht, stärker wie jeder andere ihr Verfahren nur positiv bezeichnende, weil er ausdrückt, wie Natur und Pflicht von ihnen Schonung gegen ihre eigene Heerde verlangte, wie es daher ein schweres göttliches Gericht sey, wenn sie dieselbe verleugnen. V. 6. Denn ich will nicht schonen der Bewohner des Landes, spricht der Herr, und ich will Einen in die Gewalt des Andern, und in die Gewalt seines Königes geben; und sie verheeren das Land, und ich will nicht erretten aus ihrer Hand. כִּי zu Anfang kann auf V. 5 bezogen werden; dann würden die Futura dieses Verses in der Bedeutung des Futuri zu nehmen, und demnach auch unter der Schlachtheerde nur eine solche zu verstehen seyn, welche geschlachtet werden soll, nicht eine solche, bei der das Schlachten bereits seinen Anfang genommen. Denn es würde dann in diesem Verse der Grund angegeben, warum das Volk, falls es diesen letzten Versuch zu seiner Rettung abweisen wird, dem Untergange preisgegeben werden soll, ohne daß seine Verwüster sich dabei versündigen. Der Herr, nachdem er

lange auf Früchte des schlechten Baumes geharrt hat, muß ihn endlich abhauen. Allein da die Heerde V. 7 als eine schon damals elende bezeichnet wird, als der Herr sein Hirtenamt antritt, so ist es nicht rathsam V. 4. 5 auf die Zukunft zu beschränken. Man bezieht deshalb כִּי besser auf: Weide die Schlachtheerde. Mache den letzten Versuch sie zum Heile zu führen; denn ich kann und darf nicht länger ihren gräulichen Abfall ungestraft lassen. הָאָרֶץ, das Land, dasjenige, von dem im vorigen die Rede gewesen, das Israelitische*). Auch die Erklärung dieses Verses hängt von der Vergleichung einer Parallelst. des Jeremias, C. 19, 9 ab: „und ich mache sie essen das Fleisch ihrer Söhne und das Fleisch ihrer Töchter, und einer werden sie das Fleisch des andern essen in der Angst und Noth, womit sie bedrängen werden ihre Feinde, und die welche ihnen nach dem Leben stehen." Es wird hier eine doppelte Ursache des Unterganges, eine doppelte vom Herrn gesandte Strafe angegeben, die durch die Noth gesteigerte Zwietracht des Volkes unter sich, und die Bedrängungen der Feinde. Ganz dasselbe finden wir auch hier; das erstere wird angezeigt durch das: ich gebe sie einen dem andern, das zweite durch das: ich gebe sie ihrem Könige preis. Denn daß man unter dem Könige nicht einen einheimischen Regenten verstehen darf, daß man vielmehr an einen auswärtigen Unterdrücker denken muß, geht schon daraus hervor, daß weder das Bundesvolk zur Zeit des Propheten einen einheimischen König hatte, noch derselbe in seinen Schilderungen der Zukunft je eines solchen, den Messias ausgenommen, Erwähnung thut. Innere Zwietracht und äußere Feinde werden außer der angef. St. des Jeremias, und außer Jes. C. 9, 7 ff., vgl. bes.

*) Hieronymus: de hac enim terra loquitur, de qua ei sermo erat, et non de orbe terrarum, sicut Judaei male interpretantes a se volunt in aliam partem depravare dei sententiam.

V. 18. 19 u. 3, 4, auch von unserem Propheten selbst C. 8, 10 als die beiden Hauptstrafmittel verbunden, deren sich Gott zur Züchtigung seines Volkes bedient: „Vor diesen Tagen — war kein Friede vor den Feinden, und ich sandte alle Menschen einen gegen den andern." Dieser elende Zustand des Volkes, wie er zur Zeit der Wegführung in das Exil bestand, wird dann hier als wegen seines strafbaren Undankes gegen die Wiederbegnadigung, und wegen seines Rückfalls, in verstärktem Maaße wiederkehrend bezeichnet. Sehen wir auf die Erfüllung, so zeigt sich leicht, daß durch den König hier der Römische Kaiser bezeichnet wird; vgl. Joh. 19, 15, wo die Juden sagen: „wir haben keinen König, als nur den Kaiser." Wie genau diese Weissagung auf die Schicksale der Juden nach Verwerfung Christi paßt, das furchtbare Wüthen der Parteien gegen einander, bis endlich die Stadt von den Römern erobert wurde, braucht nicht erst gezeigt und durch die bekannten, von Jahn mit freigebiger Hand mitgetheilten Stellen des Josephus belegt zu werden. Bleek meint: seines Königes, zeige, daß nur ein einheimischer König gemeint seyn könne. Er hat aber nicht an Hos. 11, 5 gedacht: „Assur ist sein König." Wahrscheinlich spielt Sach. auf diese St. bestimmt an, was anzunehmen um so näher liegt, da Assur schon in C. 10, 10 mit Beziehung auf Hoseas als Bezeichnung der Weltmacht vorgekommen (Diese Grundst. des Hoseas spricht auch gegen Hofmann, welcher seltsamer Weise u. V. auf die Mißhandlung des ganzen Menschengeschlechtes bezieht, Weiss. 1 S. 318). Schmieder meint, „an den König des ganzen Landes ist hier nicht zu denken, weil ein jeglicher nur in die Hand seines Königes überliefert werden soll, nicht des Königes, der aller König ist." Aber der König des ganzen Landes ist zugleich der König eines Jeden. Die Ausdrucksweise aber, die allerdings befremden könnte, wenn sie isolirt vorkäme, ist herbeigeführt worden durch den Zusammenhang mit dem Vorigen: ich

gebe einen in die Gewalt des anderen. Bei der Beziehung auf einen einheimischen König aber wird V. 1—3 außer Acht gelassen, wonach auswärtige Feinde das Land verwüsten, ebenso das Folg., wonach die Hauptgefahr von außen kommt durch die Aufhebung des Bundes mit den Völkern, V. 10. — Bei כִּתְּתוּ kann man als Subject den Nächsten und den König ergänzen. Passender aber nimmt man als Subject allein den König, oder vielmehr die hinter ihm verborgenen heidnischen Feinde. Denn es scheint, daß die Worte: *und sie verwüsten das Land*, nur ein Compendium der Schilderung des feindlichen Einbruches in V. 1—3 bilden. כִּתֵּת, *zerschlagen*, paßt besser auf feindliche Invasionen, als auf innerliche Zwietracht. Es kommt sonst immer nur in Bezug auf auswärtige Feinde vor, Num. 14, 45. Deut. 1, 44. Jes. 24, 12. Auch das: ich will nicht erretten aus ihrer Hand, führt auf heidnische Uebermacht.

V. 7. *Und so weidete ich die Schlachtheerde, darum die elendesten Schafe, und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich Lieblichkeit, und den andern nannte ich die Verbundenen, und weidete die Heerde.* Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß לָכֵן *darum, deshalb* bedeutet. Alle andere Bed. sind ohne Grund angenommen. Am einfachsten wird man dieß mit *Hitzig* auf V. 5. 6 beziehen, so daß *darum* nur schärfer und bestimmter ausdrückt, was schon durch das: „Und so weidete ich" des Anfanges angedeutet ist. Wie der Auftrag die Schafe zu weiden in V. 6 durch *denn* begründet wird; so weist die Ausführung dieses Auftrages mit *darum* (weidete ich) auf diese Begründung zurück. *Die elenden der Schafe* sind die elendesten Schafe, die, deren Elend so groß ist, daß die übrigen im Vergleich mit ihnen als nicht elend erscheinen. Es fragt sich nun aber, welches das Ganze, die Schafheerde ist, mit welchem hier der Theil verglichen wird. Nimmt man als solches eine bestimmte Schaf-

heerde, das Volk Israel, so würde durch die elenden ein einzelner besonders elender Theil derselben bezeichnet werden; nimmt man dagegen als solches die Schafe überhaupt, als Bild aller Menschen und Völker, so würden die elendesten Schafe das Ganze des Bundesvolkes bezeichnen. Die erstere Auffassung ist die gewöhnlichere; nach ihr nimmt man an, daß hier ein Gegensatz, ähnlich dem Ez. 34, 16, stattfinde: „Ich will das Verlorene suchen, das Verirrte wiederbringen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken; aber was fett und stark ist, will ich verderben". Man fügt hinzu, die elendesten seyen hier zugleich die, welche, durch das Elend gedemüthigt, Sehnsucht nach dem Heile haben. Allein bei genauer Prüfung zeigt sich die letztere Auffassung als die richtige. Gegen sie darf man nicht einwenden, daß doch V. 11 durch „die elendesten Schafe" nur ein Theil des Volkes, der gottesfürchtige, bezeichnet werde. Denn diese nähere Bestimmung liegt dort nicht in dem: die elendesten Schafe, selbst, sondern in dem: „die auf mich hielten", und grade dieser Zusatz zeigt vielmehr, daß das „die elendesten Schafe" an und für sich allgemein war, keiner einzelnen Classe, sondern dem ganzen Volke angehörte. Was aber besonders für die letztere entscheidet, sind zwei Parallelst. des Jeremias, C. 49, 20: „Fürwahr es werden sie (die Kinder Edoms) zerren die geringsten Schafe". Ganz dasselbe C. 50, 45, in Bezug auf die Chaldäer. An beiden Stellen ist das „die geringsten Schafe" Bezeichnung der Israeliten, im Gegensatze gegen alle Nachbarvölker. Dazu kommt noch, daß der Herr nach V. 4 und 9 das Hirtenamt, nicht etwa über einen Theil des Volkes, sondern über das Ganze, und zum Besten desselben übernimmt. Die: elendesten Schafe, sind identisch mit der Schlachtheerde, welche das ganze Volk bezeichnet. — Das Ergreifen des doppelten Hirtenstabes soll nach zahlreichen Auslegern die verschiednen Verfahrungsweisen Gottes gegen das Volk bezeichnen. Allein diese Annahme beruht auf

einer unrichtigen Auslegung der Namen der Hirtenstäbe. Der Hirtenstab ist das Werkzeug, womit der Hirt seiner Heerde Schutz und Heil gewährt, Ps. 23, 4. „Dein Stecken und Dein Stab trösten mich". Demnach bezeichnet die Ergreifung eines doppelten Hirtenstabes die durch den treuen Hirten bewirkte Abkehr einer doppelten Gefahr, durch äußere Feinde und durch innere Zwietracht, grade derjenigen, durch welche nach V. 6 im Falle hartnäckiger Verstocktheit das Volk untergehen soll. Jetzt, so lange der letzte Versuch, es zur Buße zu leiten, fortdauert, wird sie von dem treuen Hirten noch abgewehrt. Nachher bricht sie mit furchtbarer Gewalt herein. — נֹעַם nehmen die meisten Ausleger in der Bedeutung Lieblichkeit, oder Schönheit (LXX. κάλλος. Aquila und Symm. εὐπρέπεια. Hieronymus decus). Auf den ersten Anblick scheint nach dieser Erkl. die Benennung nur wenig bezeichnend zu seyn; der Stab bedeutete ja nach V. 10 die Gnade des Herrn, wodurch er das Volk gegen den Untergang durch äußere Feinde sicher stellte. Aber der Sprachgebrauch entscheidet für die Erkl. und jenes Bedenken wird beseitigt durch die Bemerkung, daß der an sich unbestimmte Ausdruck durch die Beziehung auf eine doppelte Grundst., Ps. 90, 17: „Es sey die Lieblichkeit des Herrn über uns", sie gebe sich in unseren Führungen zu erkennen, und Ps. 27, 4: „Eins bat ich vom Herrn, danach tracht' ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, zu schauen die Lieblichkeit des Herrn, und darüber zu sinnen in seinem Tempel" seine nähere Begrenzung erhält. Nach diesen Grundst. kann der Stab Lieblichkeit nur bezeichnen, daß der Herr sich seinem Volke lieblich zeigt, ist also identisch mit dem Stabe Gnade. Gegen diese Grundst. und gegen V. 10, wonach dieser Stab ein Verhalten Gottes bezeichnet, darf man nicht mit Bleek die Bedeutung darin suchen, daß das Volk lieblich ist, auch nicht mit Maurer erklären: Amoenitatem, vitam commodam. Der Singul. נֹעַם bezeichnet

das Verhältniß des Einen Gottes zu seinem Volke, der Plur. חבלים das Verhalten der Glieder dieses Volkes zu einander. — Der zweite Name חֹבְלִים wird nach einer weit verbreiteten Erkl. im bösen Sinne entweder in der Bed. perdentes, oder in der Bed. dolentes genommen, also, im Gegensatz gegen den Stab Huld, der Stab Wehe, mit dem das Volk, falls es das Hirtenamt des Herrn verwirft, bestraft werden soll.*) Dagegen entscheiden aber folgende Gründe. 1. חָבַל hat weder in Kal, noch in Niphal die Bedeutung verderben oder verdorben werden, noch weniger Schmerz empfinden.**) 2. Gegen diese Er-

---

*) So zuletzt Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 557: „Da es ein חבל gibt, welches übel thun od. Uebel anthun bedeutet, so kann חבלים, dessen Plural dann die mancherlei Mittel bedeutet, Uebel anzuthun, einen angemessenen Gegensatz zu נעם bilden."

**) Die St., auf welche man die schon von Gousset und von Schultens (ad Jobum p. 964) bestrittene Bedeutung verderben gründet, sind folg. Nehem. 1, 7: „wir haben dir gesündigt, חֲבֹל חָבַלְנוּ לָךְ", übersetzt man gewöhnlich: wir haben dir verdorben, oder, wir haben gegen dich schlecht gehandelt; allein man muß vielmehr übersetzen: wir sind dir verpfändet, omni pignore obstricti tibi tenemur ad poenam, was Schultens treffend aus den Arabischen Aussprüchen erläutert: jeder Mensch ist dem Tode, jeder Uebelthäter der Strafe verpfändet, oder: jeder Mann verpfändet sich in dem, was er thut. Hiob 34, 31 ist die gewöhnliche Erklärung: „ich büßte und will nicht mehr Uebel thun" (לֹא אֶחְבֹּל). Allein man muß vielmehr erklären: ich trage (oder es ist über mich ergangen), was ich nicht verschulde: die Unschuld nach Hiobs Meinung eine fortgehende, daher das Fut. Prov. 13, 13: wer das Wort verachtet, „יֵחָבֶל לוֹ", wird sich verpfändet, nämlich zur Strafe. So ist in Kal und Niph. keine einzige Stelle, in welcher die Bedeutung verderben wahrscheinlich ist. Daß sie in Pi. vorkommt, kann nichts beweisen. Denn dieß kann in einer durch die Conjugation hervorgebrachten Modification des Verbalbegriffes seinen Grund haben. חָבַל, binden und gebunden seyn, in Pi. verstricken und dann verderben. Auch im Chald. kommt nicht Peal, sondern nur Pa. in der Bed. verderben vor. חֲבוּלָה, prave factum, scelus in Dan. 6, 23, worauf man sich beruft, ist eigentlich das Verpfändete, Am. 2, 8, nach der bereits besprochenen Anschauung. חֲבָל Schade in Dan. 3, 25, vgl. Esr. 4, 22,

klärung streitet, wie schon Calvin bemerkt, daß der Herr sich dieses Stabes schon während der Gnadenfrist zum Weiden bediente, und daß er ihn nach V. 14, als dieselbe zu Ende geht, zerbricht. Hieraus geht hervor, daß der Stab nicht Strafen, sondern Segnungen bezeichnen muß. So wie das Zerbrechen des ersten Stabes, so bezeichnet auch das des zweiten die Entziehung einer göttlichen Gnadenwohlthat, und demnach muß das Ergreifen desselben die Ertheilung einer solchen bezeichnen, und zwar speciell der Eintracht unter dem Volke selbst, da diese durch die Zerbrechung des Stabes aufgehoben wird. 3. Auch der Plural ist bei dieser Auslegung schwer zu erklären. — Andere Ausleger, die Unzulänglichkeit dieser Erklärung einsehend, haben dem Worte die Bedeutung des Bindens beigelegt, und zwar unter einer dreifachen Modification. Mehrere alte Uebersetzer geben dem Worte die Bedeutung Strick, indem sie חֹבֵל entweder nur für eine verschiedene Form von חֶבֶל, Strick, hielten, oder anders punctirten. So LXX., Aquil., Symm.: καὶ τὴν ἑτέραν ἐκάλεσα σχοίνισμα. Hieronymus: „et alteram vocavi funiculos". Dann Calvin, welcher חֲבָלִים punctirt.*) Andere, wie Drusius, Fuller, Marck nehmen das Wort als Partic. in activer Bedeutung: die Bindenden.**) Andere endlich, nach

ist nach Mich. 2, 10 zu erklären, wo חבל Strick von dem Schmerze steht, Schmerz und Schade als ein Zustand der Gebundenheit, tormentum a torquendo. Gesenius sucht die angebl. Bed. pervertit et perversus pravus fuit auf die Grundbed. binden zurückzuführen, aber mit geringem Erfolge. Man braucht gar nicht mit neueren Lexicographen anzunehmen, daß in חָבַל eine doppelte Wurzel vereinigt sey. Schon Abicht l. c. p. 1100, hat nachgewiesen, wie alle Bedeutungen aus der einen Grundbedeutung binden und gebunden seyn, abzuleiten sind.

*) So noch zuletzt wieder Bleek, S. 282. Man gewinnt aber auf diese Weise einen weniger passenden Sinn, wie bei der gesicherten Lesart. Stricke würden mehr auf Fesselung hinführen, von der sie ganz gewöhnlich vorkommen.

**) So auch Gesenius: constringens poet. pro fune, wogegen aber der Plur. spricht.

dem Vorgange von De Dieu, als Partic. in passiver Bedeutung: die Gebundenen, oder die Verbündeten. Daß das Wort überhaupt im Hebräischen die Bedeutung des Bindens habe, und zwar nicht blos im eigentlichen, sondern auch im übergetragenen Sinne, daran kann gar kein Zweifel seyn.*) Ebenso wenig aber kann es einem Zweifel unterliegen, daß חָבַל im Hebr., neben der activen, auch die passive Bedeutung hat. Dieß erhellt schon aus dem metaphorischen Gebrauche von der Pfändung. Es bedeutet nicht bloß pfänden (einen Anderen binden), sondern auch verpfändet seyn, sich verpfänden (gebunden seyn, und sich verbinden), vgl. die angef. St. aus Hiob und Nehem. Im Arabischen haben die beiden entsprechenden, ursprünglich nur eine Wurzel bildenden Verba خبل und حبل in der ersten Conjugation neben der activischen, auch die passivische und reflexive Bedeutung. خَبَلَ, pfänden und verderben, beides von dem Begriffe des Bindens ausgehend, das letztere insofern das Verderbte sich in einem gebundenen, ihm aufgedrungenen Zustand befindet, خَبِلَ demens, maniacus fuit, geistig gebunden seyn. حَبَلَ foedus inivit, und حَبِلَ praegnans fuit, ein Zustand der leiblichen Gebundenheit, wie der Wahnsinn der geistigen. Hienach nun kann die Wahl unter den drei angef. Modificationen nicht schwer seyn. Die erste kann als willkürlich nicht in Betracht kommen; die zweite ist deshalb unstatthaft, weil sich bei ihr kein Grund für den Plural angeben läßt; denn wer sollen die Verbindenden seyn? Die dritte hat Alles für sich. Nach ihr wird, in vollkommner Einstimmung mit V. 14, durch den zweiten Stab die

---

*) Dieß zeigen schon die abgeleiteten Worte, חֹבֵל Matrose (ligator funis nautici), חֶבֶל Strick, und Verbindung, Gesellschaft (חֶבֶל נְבִיאִים, 1. Sam. 10, 5. 10, richtig LXX. χορὸς προφητῶν), תַּחְבֻּלוֹת, consilia (nectere dolos).

brüderliche Eintracht bezeichnet, welche durch die Wirkung des Herrn während der Gnadenfrist unter dem Bundesvolke selbst bestand. — Das: und so weidete ich die Heerde, ist nicht etwa überflüssige Wiederholung, sondern zeigt an, daß das Weiden vermittelst der Stäbe geschah. Dem Sinne nach richtig Mehrere: quibus pavi gregem. V. 8. Und ich rottete aus die drei Hirten in einem Monate, und ich ward ihrer überdrüssig und auch ihre Seele war empört gegen mich. Wir untersuchen hier zuerst, wer unter den drei Hirten zu verstehen sey. Von vorn herein zu verwerfen ist die Ansicht derer, welche, wie Calvin, Jahn, Rosenm., annehmen, daß die bestimmte Zahl hier statt der unbestimmten, drei für mehrere, stehe. Es müßte dann statt: die drei Hirten (LXX: τοὺς τρεῖς ποιμένας), nothwendig heißen: drei Hirten. Ebenso entscheidet der Artikel gegen diejenigen, welche unter den drei Hirten drei bestimmte einzelne Individuen verstehen. Diese Individuen müßten dann entweder in dem Vorherg. schon erwähnt seyn, so daß nur auf sie hingewiesen zu werden brauchte — hier aber ist keine Erwähnung vorhergegangen —, oder der Pr. müßte sie als seinen Zuhörern so bekannt voraussetzen dürfen, daß gar keine Mißdeutung stattfinden konnte.*) Hier lassen sich aber ebenso wenig drei Individuen auffinden, bei denen dieß stattfände. Dieß zeigt sich schon darin, daß unter den Vertheidigern der Beziehung auf drei Individuen kaum zwei in der Bestimmung derselben übereinkommen. Dazu kommt noch, daß die meisten dieser Auslegungen von vornherein dadurch verwerflich sind, daß sie die drei Hirten in der Zeit vor dem Babylonischen Exil suchen, während doch hier von einer zukünftigen Begebenheit die Rede ist.**)

---

*) Wobei noch zu bemerken ist, daß in der ganzen Schrift die cura posteritatis waltet, daß nie blos für die Zeitgenossen und unter Voraussetzung von Kenntnissen geredet wird, die nur ihnen zugänglich waren.

**) Die rationalistische Auslegung wirft sich jetzt mit einer gewissen Ueber-

Es kann daher keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Prophet nicht von drei einzelnen, sondern von drei Ständen der Hirten redet. Diejenigen, welche dieß eingesehen haben, theilen sich wieder in verschiedene Auffassungen. Junius und Trem., Piscator und Lightfoot rathen auf die Pharisäer, Sadducäer und Essener, eine Meinung, die schon deshalb verwerflich ist, weil diese Jüdischen Parteien nicht als die Hirten des Volkes bezeichnet werden können. Marck räth auf die bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Obern; allein er ist den Beweis dafür schuldig geblieben, daß die letzteren irgendwo als einer der in der Theokratie bestehenden Hirtenstände aufgeführt werden. Steht es fest, daß durch die drei Hirten die drei in der Theokratie bestehenden Classen von Hirten, oder Leitern

---

einstimmung (Hitzig, Maurer, Ewald, Bleek) auf die St. 2. Kön. 15, 13. Aber man kann da nicht einmal den äußerlichsten Anforderungen gerecht werden. Sallum regiert nach dieser St. einen vollen Monat. Menahem, welcher der dritte seyn müßte, wurde gar nicht ausgerottet, sondern starb nach 10 Jahren eines natürlichen Todes und sein Sohn folgte ihm. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, künstelt Hitzig an dem הכחיד, das schon wegen V. 9 vertilgen heißen muß, Ewald fingirt „einen dritten zu derselben Zeit emporgehobenen und schnell wieder gestürzten Herrscher, vielleicht jenseits des Jordans, der 2. Kön. 15, 10—13 übergangen seyn müßte". Die Annahme ruht zudem auf der schon als irrig erwiesenen Voraussetzung, daß wir nicht eine Weissagung vor uns haben, sondern eine historische Schilderung, und zwar eine solche, die sich auf die Verhältnisse des Zehnstämmereiches beziehe, wogegen schon V. 14 hinreicht. Auch das spricht dagegen, daß in Bezug auf das überhaupt auf falscher Grundlage ruhende Israelitische Königthum sich kaum ein solches Walten der speciellsten göttlichen Vorsehung erwarten läßt. Die Austilgung der drei Hirten erscheint hier als eine Folge des Weidens, als ein Act der Gnade. In dem Reiche Israel aber war mit dem Sturz dieses oder jenes Königes für das Reich Gottes gar wenig verloren oder gewonnen. Die Männer Gottes sahen dort dem Thronwechsel ziemlich gleichgültig zu. — Es ist aber von nicht geringer Bedeutung, daß die ganze Geschichte uns keine passende Erläuterung darbietet, wenn wir unter den drei Hirten drei Individuen verstehen. Die Geschichte von Juda und Israel bietet nirgends eine Lücke dar, nirgends also eine Gelegenheit, wo wir die drei Hirten unterbringen könnten.

des Volkes bezeichnet werden, so kann ja der einzig richtige Weg nur der seyn, daß man sich umsieht, ob bei Sacharja selbst, oder bei den übrigen Verff. des A. T., besonders denen, welche ihm zunächst lebten, drei Classen von Hirten, als die einzigen Leiter der Theokratie, genannt werden. Schlägt man nun dieses Verfahren ein, so zeigt sich, daß Sacharja unmöglich andere vor Augen haben kann als die bürgerlichen Obern, die Priester und die Propheten. Diese Auslegung ist unter allen vorhandenen die älteste*). Wie nahe sie liegen muß, das erhellt schon daraus, daß die Kirche Christo, welcher die im A. T. vorliegenden Aemter in seiner Person vereinigen sollte, keine andere Aemter als eben diese drei beigelegt hat, zum Beweise, daß sie im A. T. leicht erkennbar hervortreten müssen, daß die Behauptung Schmieders, es lasse sich nicht erweisen, daß zu Sacharjas Zeit oder vorher diese Dreizahl der Stände schon so bestimmt hervorgehoben wäre, nicht begründet seyn wird. Daß diese Auff. in den späteren Zeiten nicht ganz ausschließlich herrschend wurde, erklärt sich nur daraus, daß man sich in Verlegenheit befand, wie der Prophetenstand in der Zeit Christi nachzuweisen sey. Wie hätte man sonst wohl an andere Hirten denken können, als an die, welche beständig als solche, mit Ausschließung aller andern, verbunden vorkommen, und welche zugleich, wie hier,

*) Sie findet sich schon bei Theodoret: *τοὺς Ἰουδαίων λέγει βασιλέας, καὶ προφήτας καὶ ἱερέας. διὰ γὰρ τούτων τῶν τριῶν ἐποιμαίνοντο ταγμάτων.* Ebenso Cyrillus, nur daß er den Propheten die Schriftgelehrten substituirt: *οἶμαι δὴ οὖν, ὅτι τρεῖς ὀνομάζει ποιμένας, τούς τε κατὰ νόμον ἱερατεύοντας, καὶ τοὺς τεταγμένους κριτὰς τοῦ λαοῦ, καὶ προσέτι τούτοις τοὺς γραμματοεισαγωγεῖς, κατέβοσκον γὰρ οὗτοι τὸν Ἰσραήλ.* Auch Hieronymus erwähnt sie: legi in cujusdam commentariis pastores domini indignatione succisos in sacerdotibus, et falsis prophetis, et regibus intelligi Judaeorum, quod post passionem Christi uno omnia succisa sint tempore.

als die Hauptursache des Verderbens und Elendes des Volkes erscheinen? Zu vergleichen sind zahlreiche Stellen des Jeremias z. B. 2, 8: „die Priester sprachen nicht, wo ist der Herr, die Gesetzesbeflissenen (ebens. die Priester) kannten mich nicht, die Hirten (hier speciell von den bürgerlichen Obern) sündigten gegen mich, und die Propheten weissagten im Baal"; V. 26: „Wie der Dieb sich schämt, wenn er betroffen wird, so wird zu Schanden werden das Haus Israels, sie — ihre Könige, ihre Fürsten (beide zusammen bilden den Stand der bürgerlichen Obern), und ihre Priester und ihre Propheten." 18, 18: „Und sie sprechen: auf laßt uns gegen Jeremias Anschläge fassen; denn das Gesetz kann nicht umkommen von den Priestern, noch der Rath von den Weisen (der Rath neben der Thatkraft, גְּבוּרָה, die eigenthümliche Eigenschaft der bürgerlichen Obern), noch das Wort von den Propheten." Vergleichen wir unsern Propheten selbst, so finden wir die beiden andern Classen von Hirten, neben dem Prophetenstande, welchen er selbst repräsentirt, am bestimmtesten bezeichnet C. 4, 12—14. Auf die Frage, welches die beiden Zweige der Oelbäume seyen, welche den Leuchter (das Reich Gottes) mit dem aus ihren Früchten ausgepreßten Oele versahen, erhält der Prophet die Antwort: „Dieß sind die zwei Oelkinder, welche stehen vor dem Herrn der ganzen Erde." Hier werden als die beiden Stände, durch welche der Herr seine Gnade der Gemeinde mittheilte, der priesterliche und der der bürgerlichen Obrigkeit bezeichnet, der erstere damals repräsentirt durch Josua, der andere durch Serubabel. Denn daß diese nicht als Individuen bezeichnet werden, geht schon hervor aus der Vergleichung von C. 3, wo Josua durchgängig nicht als Individuum, sondern als Repräsentant, theils des Priesterthums, theils des ganzen Volkes erscheint. Die Stelle ist der unsrigen also auch insofern analog, als auch in ihr die Stände der Volksleiter als Individuen personificirt

erscheinen. In dieser Beziehung ist noch zu vergleichen Mal. 2, 7, wo der Priesterstand der Diener des Herrn Zebaoth genannt wird. — Es bleibt hier nur noch die Schwierigkeit übrig, wie hier unter den drei Ständen der Prophetenstand mit genannt seyn kann, da derselbe doch zur Zeit der Erfüllung schon erloschen war. Wir antworten, der Pr. bezeichnet auch hier dem Wesen der Weissagung gemäß, das Zukünftige durch das in seiner Zeit vorhandene Analoge. So wie der Stand der bürgerlichen Hirten fortdauerte, auch als das Königthum zu Grunde ging, so bestand auch der Prophetenstand, dem Wesen nach, auch bei der Erlöschung der prophetischen Gabe fort. Seine Bestimmung war, dem Volke Gottes Wort und Willen mitzutheilen, Jer. 18, 18. Vor der Sammlung des Canon geschah dieß durch unmittelbare ihnen gewordene Offenbarung, nach derselben durch die vom Geiste Gottes geleitete Forschung in den früheren Offenbarungen, und durch die Anwendung derselben auf die bestehenden Verhältnisse. An die Stelle der Propheten traten die Schriftgelehrten, welchen, nach Sirach C. 39, der Herr den Geist des Verstandes reichlich gab, welche die Weisheit der Alten studiren, und in den Propheten forschten, welche Lehre und Urtheil vortrugen, und bei denen weise Sprüche gefunden wurden. Sie standen zu den alten Propheten in demselben Verhältnisse, wie die erleuchteten Lehrer der späteren christlichen Kirche zu den Propheten des N. T. Den drei Hirten hier entsprechen die drei Bestandtheile des Jüdischen Synedriums, die vornehmen Priester, Schriftgelehrten und Aeltesten, ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, πρεσβύτεροι, Matth. 26, 3. — Es fragt sich nun, was unter der Vertilgung und Ausrottung der drei Hirten zu verstehen sey. Mehrere Ausleger meinen, eigentliche Ausrottung der Individuen. Diese geriethen dann aber dadurch in Verlegenheit, daß die Ausrottung der Hirten der Zerbrechung der Stäbe vorangeht. Von einer eigentlichen Ausrottung kann auch schon deshalb nicht die

Rede seyn, weil gleich darauf die Hirten als noch vorhanden erscheinen. Sie sind es ja, welche den guten Hirten zur Ungeduld reizen, und sich gegen ihn aufs feindseligste beweisen, was wegen des Gebrauches des Fut. mit Vav conv. nicht als der Ausrottung vorhergehend gesetzt werden darf, sondern als ihre Folge betrachtet werden muß. Ihr hartnäckiges, alle seine Hirtenbemühungen vereitelndes Widerstreben ist es, was ihn bewegt, die Stäbe zu zerbrechen und sein Hirtenamt daran zu geben. Man kann also nur an eine Ausrottung der Hirten, als solcher, d. h. an eine Absetzung derselben von ihrem Hirtenamte denken, an die geistige Negirung ihres Daseyns, der zu seiner Zeit dann auch die äußerliche folgt. Diese Absetzung der Hirten zu bewirken, war der angelegentlichste Zweck des Herrn während seines Hirtenamtes; allein dieselbe Gesinnung, welche sie der Absetzung würdig machte, bewirkte auch, daß die aus voller Machtvollkommenheit über sie ausgesprochene Sentenz nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zur Ausführung kam. Nur die elendesten der Schafe, welche auf den Herrn achteten (V. 11), entzogen sich ihrer verderblichen Leitung. Erst nach der Verwerfung des ganzen Volkes, das sein eignes Bestes nicht einsah, wurde die Sentenz ihrem ganzen Umfange nach durch die auswärtigen Feinde ausgeführt, ohne daß nun das Volk an die Stelle der schlechten Hirten gute bekam, wie es geschehen seyn würde, wenn es das Ausrottungsdecrect des guten Hirten selbst in Ausführung gebracht hätte. Bleek meint: „Wie läßt sich wohl von dem Erlöser sagen, daß er durch seine Wirksamkeit darauf ausgegangen wäre das Volk — äußerlich oder innerlich — von der Herrschaft und folglich auch von dem Gehorsam gegen seine bürgerliche Obrigkeit zu befreien." Allein es handelt sich hier nicht von einer gewöhnlichen „bürgerlichen Obrigkeit" — die politische Gewalt war ja damals bei den Römern — es handelt sich von einem auf theologischer Basis

ruhenden Hirtenstande. Da nun haben wir das Absetzungsdecret in aller Form in Matth. 23, 2. 3: ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. Πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε· κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε. Da wird der Respect gegen die kirchliche Obrigkeit mit der Wurzel ausgerissen. Nur die Hände sollen sich noch regen nicht das Herz. Ihnen innerlich Gehorsam zu leisten ist nicht Pflicht, sondern Sünde. Was es mit der Austilgung der Hirten auf sich hat, kann man aus diesem ganzen Cap. lernen. Die zweite neutest. Hauptstelle ist Joh. 10. Die schlechten Hirten, welche der gute Hirte, nachdem er das Weiden der Heerde übernommen, beseitigen will, sind die ἀλλότριοι in V. 5, die Diebe in V. 12, die Miethlinge, die bösen Hirten; von ihnen sagt der Herr in V. 8: πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί· ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα, Worte, die in ihrer schneidenden Schärfe genau dem: ich vertilgte, hier, entsprechen. Schon daß Jesus sich überall an die ὄχλοι wendet, ist eine factische Erklärung der Vernichtung der Hirten. Nirgends finden wir, daß der Herr oder seine Apostel auf eine Reform der Obrigkeit hinarbeiteten. Ueberall wird diese als dem Gerichte verfallen betrachtet. — Die Ausrottung der Hirten geschah in einem Monate. Dieß kann nicht, wie Kimchi, Calvin u. A. annehmen, schlechthin stehen für in kurzer Zeit. Mit Recht würde dann Hitzig fragen: „Wozu denn der Monat, wo vielleicht noch passender Tag oder Stunde gesagt werden könnte?" Daß der Prophet, wollte er blos die kürzeste Zeit ausdrücken, vielmehr gesagt haben würde, „an einem Tage," geht besonders aus der Parallelstelle C. 3, 9 hervor, wo es von der durch den Messias zu bewirkenden Versöhnung heißt: „ich tilge die Sünde dieses Landes an einem Tage." Das: in einem Monate, als dessen Beginn der Anfang des Hirtenamtes zu nehmen ist, drückt vielmehr im

Verhältniß zu dem „an einem Tage," eine längere, im Verhältniß zu allen übrigen Zeiträumen, eine kürzere Zeit aus. Es zeigt, daß die Ausrottung der drei Hirten, nicht wie die Versöhnung, als ein einzelner, sondern als ein durch einige Zeit fortgesetzter Act zu betrachten ist. So werden also auf treffende Weise die fortgesetzten Bemühungen Christi bezeichnet, das arme Volk, die verlornen Schafe des Hauses Israel, aus der geistigen Gewalt seiner blinden und verderbten Leiter zu befreien. — „Ich ward ihrer überdrüssig," eig. meine Seele ward kurz an ihnen, ich verlor an ihnen die Geduld*). בָּחַל wird hier von den meisten Auslegern nach Vergleichung des Syrischen durch Ekel empfinden erklärt. Allein dieß ist nicht ganz genau. Schon Schultens l. c. hat nachgewiesen, daß das Verbum die feindliche und gehässige Gesinnung der drei Hirten gegen den guten Hirten zugleich nach ihrer Verworfenheit und ihrem schlechten sittlichen Grunde bezeichnet, so daß es demnach von der Gesinnung des guten Hirten gegen die schlechten Hirten nicht hätte gebraucht werden können. Im Arabischen bezeichnet بخل eine niedrige, schmutzige Gesinnung überhaupt, und wird dann speciell von schmutzigem Geize gebraucht. Im Hebr. herrscht diese Bedeutung an der einzigen Stelle, wo das Verbum außerdem vorkommt, Prov. 20, 21. נַחֲלָה מְבֹחֶלֶת ist dort, ein auf niedrige Weise erworbenes Erbtheil. Die schlechten Hirten entbrennen in niedrigem Hasse gegen den guten Hirten, weil er ihre Schlechtigkeit aufdeckt, und ihnen ihre Herrschaft nehmen will. Sie thun daher alles, ihn an der Ausführung seines Auftrages zu hindern. Das: ihre

*) Schultens zu Prov. 20, 21: Ea phrasis non tam taedium significat, quam indignationem ex intolerandis injuriis oriundam, sub quibus anima velut angatur ac suffocetur. — Ubique impatientia gravissime vexati, oppressi, elisi, qui vix respirare queat amplius, elucet.

Seele, steht nicht etwa für das bloße Personalpronomen, sondern es bezeichnet das heftige, tief eindringende des Abscheus. Maurer will das Suff. in בחם und נפשם auf die Schafe, nicht auf die Hirten beziehen. Aber offenbar nur, weil die falsche Auffassung der Hirten dazu nöthigt: versteht man unter diesen Individuen, nicht Stände, so kann die Austilgung nur von der Tödtung verstanden werden, und daran kann sich dann nichts Weiteres anschließen. Man sieht bei der Beziehung auf die Schafe nicht ein, worin beides wurzelt, die Ungeduld und der Ueberdruß. Beides hat zu seiner Voraussetzung, daß im Vorherg. von einem Kampfe die Rede gewesen zwischen dem guten Hirten und denen, auf welche sich diese Worte beziehen. Diese wollen sich nicht absetzen lassen, daraus entsteht die Ungeduld, und die Bestrebungen des guten Hirten ihre Absetzung durchzuführen, rufen von ihrer Seite die Erbitterung hervor.

V. 9. Und ich will euch nicht weiden; das Todte wird sterben, das Vernichtete vernichtet werden, und was übrig bleibt, wird sich verzehren eins das andere*). Schmieder vergleicht mit Recht Joh. 8, 21: ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Noch mehr aber entspricht Matth. 23, 37. 38: Ἱερουσαλὴμ κ. τ. λ., καὶ οὐκ ἠθελήσατε· ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. Der auf die in V. 8 gemachte Erfahrung basirte Entschluß die „elenden Schafe" nicht ferner zu weiden, setzt voraus, daß sie den Hirten gleich sind. Die Fut. fassen nach dem Vorgange der LXX (ἀποθνησκέτω), und des Hieron. mehrere wunschweise auf; allein dieß geht schon wegen der Form nicht an. Sie stehen vorherverkündigend. Das Todte und das Vernichtete bezeichnet hier, was einem so sichern Untergange

*) Calvin: Quando non sunt sanabiles, neque remedium patiuntur adhiberi suis malis, jam relinquo eos; experientur, quid sit carere bono pastore.

geweiht ist, daß man es schon als todt und vernichtet betrachten kann. Dieser Untergang hätte nur durch die Folgsamkeit gegen den guten Hirten abgewandt werden können; jetzt, da er genöthigt worden, sein Amt aufzugeben, geht die Sache ihren natürlichen Gang. Es wird hier, wie die Vergleichung der Parallelst. zeigt, eine dreifache Art des Verderbens angegeben: Seuchen, wie sie in belagerten Städten zu entstehen pflegen (das Todte wird sterben), gewaltsamer Tod durch die auswärtigen Feinde, und ein fürchterliches, durch die Noth veranlaßtes Wüthen der Bürger gegen einander. Man vgl. Jer. 15, 1. 2: „Und der Herr sprach zu mir: wenn auch Moses und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volke; lasse sie weg von mir, daß sie gehen. Und wenn sie zu dir sprechen: wohin sollen wir denn gehen? so sage zu ihnen: so spricht der Herr: wer zum Tode (bestimmt ist, der geht), zum Tode, und wer zum Schwerte, zum Schwerte, und wer zum Hunger, zum Hunger, und wer zur Gefangenschaft, zur Gefangenschaft." 34, 17: „Siehe, ihr habt mir nicht gehorcht, daß ihr Freiheit ausriefet, jeder für seinen Bruder, und jeder für seinen Nächsten; siehe, so rufe ich euch Freiheit aus zu dem Schwerte, der Pest und dem Hunger." Ez. 6, 12: „Der Ferne soll durch die Pest sterben, und der Nahe durch das Schwert fallen, und der Uebriggebliebene und der Bewahrte durch Hunger sterben." Daß diese dreifache Art des Verderbens wirklich den Untergang des Jüdischen Staates herbeigeführt hat, bedarf keines weiteren Beweises. Und die Uebriggebliebenen werden die einen der andern Fleisch fressen*). Ganz ähnlich wird das durch die Noth entstandene Wüthen der Bürger des Zehnstämmereiches gegen einander vor seinem Untergange geschildert Jes. 9, 18 ff.:

*) Marck: ex rabie fera, in quam praeter naturam hae oves degenerabunt.

„Einer schonen sie des andern nicht. Sie fressen zur Rechten und hungern, sie fressen zur Linken und werden nicht satt; jeder frißt das Fleisch seines Armes" (wüthet gegen sein eigenes Fleisch, insofern diejenigen, die sich einander aufreiben, Glieder Einer Volksgemeinschaft, Eines Staatskörpers sind).

V. 10. **Und ich nahm meinen Stab Lieblichkeit und zerbrach ihn, damit ich aufhöbe mein Bündniß, welches ich geschlossen mit allen Völkern.** Was im vorig. V. mit eigentlichen Worten vorherverkündet worden, wird hier und V. 14 durch eine doppelte symbolische Handlung angezeigt: die Verwüstung durch auswärtige Völker, durch die Zerbrechung des Stabes Lieblichkeit oder Gnade, die innerliche Zwietracht durch die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen, oder richtiger der im vorigen Verse enthaltenen Ankündigung folgt hier die Erzählung der Ausführung. Das Bild von der Heerde ist nicht strenge gehalten; in dem: „mit allen Völkern," drängt sich die Sache hervor, dem Bilde gemäß müßte es heißen: „mit allen wilden Thieren," vgl. Jes. 56, 9: „alle ihr Thiere des Feldes kommt zu fressen." Der Gedanke, daß bisher das Bundesvolk durch eine geheime Wirkung der göttlichen Allmacht vor der Vernichtung durch auswärtige Feinde bewahrt worden sey, wird bildlich so ausgedrückt, als habe der Herr mit allen Völkern ein Bündniß zum Besten Israels geschlossen, welches nun durch die Zerbrechung des Stabes Huld aufgehoben wird. Eine ähnliche bildliche Darstellung findet sich auch anderwärts. So heißt es Hiob 5, 23, um den Gedanken auszudrücken, daß dem mit Gott befreundeten keine Creatur schaden könne: „Denn mit den Steinen des Feldes wird dein Bündniß, und die Thiere des Feldes werden dir befreundet seyn". Hos. 2, 20 wird zur Bezeichnung der Sicherheit des Bundesvolkes vor irdischen Feinden, nachdem es von seinem Hauptfeinde, dem Herrn, begnadigt worden, gesagt: „Und ich schließe ihnen ein Bündniß an diesem Tage mit den Thieren

des Feldes und mit den Vögeln des Himmels, und dem Gewürme der Erde, und den Bogen und das Schwert und den Krieg will ich zerbrechen, und ich mache sie sicher wohnen." Die Stelle aber, welche Sacharja zunächst vor Augen gehabt zu haben scheint, ist die Ez. 34, 25: „Und ich schließe ihnen ein Friedensbündniß, und mache aufhören die bösen Thiere aus dem Lande, und sie wohnen in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern," die sich nur dadurch von der unsrigen unterscheidet, daß in ihr das Bild von der Heerde strenger gehalten worden. Sacharja kündigt an, daß dieß nach der Rückkehr aus dem Exil vom Herrn zum Besten seines Volkes geschlossene Bündniß nun, zur Strafe seines gräulichen Abfalles, aufgehoben werden soll. — Hätte man diese Parallelst. beachtet, so würde man nicht daran gedacht haben das „alle Völker" von den Stämmen Israels zu verstehen, wie Marck und zuletzt noch Umbreit, vgl. dagegen Bleek. Gegen diese Erkl. spricht auch schon, daß durch die Zerbrechung des Stabes Huld eine specielle Wirkung der göttlichen Ungnade bezeichnet werden muß, weil sonst die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen ihr nicht coordinirt seyn dürfte. Dazu kommt noch, daß wenn auch durch „die Völker" die Stämme Israel bezeichnet werden könnten, doch hier diese Auffassung durch das hinzugesetzte כָּל־ ausgeschlossen wird. Allein die Behauptung, daß עַמִּים nicht selten von den Israelitischen Stämmen stehe, ist noch dazu ganz unrichtig. Nie steht עַמִּים schlechthin in dieser Bedeutung. In C. 12, 6 kommt „alle Völker" von den Heidenvölkern vor u. Mich. 4, 5 bilden „alle Völker" den Gegensatz Israels. Die neutest. Parallele für unsern Ausspruch ist Luc. 19, 41—44: weil Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat, werden Feinde darüber kommen καὶ περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσι σε πάντοθεν· καὶ ἐδαφιοῦσι σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, vgl. auch 21, 24: Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη

ὑπὸ ἐθνῶν. V. 11. Und so wurde das Bündniß an diesem Tage aufgehoben, und es erfuhren also die elendesten Schafe, die auf mich hielten, daß dieß das Wort des Herrn ist. Es geht aus diesem V. hervor, daß die Bemühungen des guten Hirten doch nicht ganz vergeblich waren, sondern daß sich ein Häuflein wahrer Jünger an ihn anschloß. Diese (die ἴδια πρόβατα, welche dem wahren Hirten folgen Joh. 10, 4, den fremden Hirten aber fliehen, V. 5, die den guten Hirten kennen, V. 14) werden bezeichnet durch: die, welche ihn beobachteten, beständig ihren Blick auf ihn gerichtet hatten, alles nach seinem Winke und Willen thaten. Als nach Aufhebung des Bündnisses die Feinde ins Land brachen, erkannten sie, daß das, was vorher von dem durch den Herrn herbeizuführenden Untergange gesagt worden, keine leere menschliche Drohung, sondern wahrhaft göttliche Weissagung sey. Der Pr. bedient sich auch hier der Vergangenheit, weil in der inneren Anschauung das Geschilderte schon geschehen war. Wäre die Weissagung nackt, ohne die Einkleidung in eine symbolische Handlung ausgesprochen, so würde es heißen: Wenn dann mein Bündniß aufgehoben worden, so werden meine Verehrer aus der Erfüllung die Göttlichkeit dieses meines Ausspruches über Israel erkennen. הוא bezieht sich auf die in V. 9 und 10 enthaltene Vorherverkündung. Wörtlich parallel ist Jerem. 32, 6—8: „der Herr sprach zu mir: siehe Chananel kommt zu dir, sprechend: kaufe mein Feld, und es kam Chananel zu mir und sprach: kaufe doch mein Feld, und so erkannte ich, daß es das Wort des Herrn war." Durch die Erfüllung des göttlichen Wortes wird hier Jeremias noch fester davon überzeugt, daß er nicht einen menschlichen Einfall mit einer göttlichen Offenbarung verwechselt hat. Die Bemerkung, daß die Erfüllung für die Göttlichkeit seiner Weissagungen zeugen werde, kommt öfter bei Sacharja vor, vgl. 2, 13, wo der Engel des Herrn sagt: „dann sollt ihr

erfahren, daß der Herr Zebaoth mich gesandt hat." Ebenso V. 15. 6, 15. An dem Tage, nämlich an dem ich meinen Stab zerbrochen hatte, oder ohne Bild: nachdem ich meine Gnade von dem Volke abgewandt hatte, fielen die von mir bisher abgehaltenen, feindlichen Völker über dasselbe her. Also, eben hieraus.
V. 12. Und ich sprach zu ihnen: wenn es euch gut dünkt, so gebt mir meinen Lohn, wo nicht, so laßt es, und sie wogen mir dar als meinen Lohn dreißig Silberlinge. — „Ich sprach zu ihnen." Jahn bemerkt, daß sich dieß nicht auf die Heerde, sondern auf die Hirten beziehen müsse, weil nur von ihnen der Lohn gefordert werden könne. Aber mit Unrecht. Indem der Hirt mit der Heerde selbst über dasjenige unterhandelt, worüber sonst nur mit dem Besitzer unterhandelt zu werden pflegt, zeigt er, daß diese Heerde eine vernünftige sey. Mit Ausschluß des kleineren und verachteteren Theiles des Volkes, bei dem das Hirtenamt des Herrn, wie es im vorigen Verse gesagt worden, den erwünschten Erfolg gehabt hatte, unterhandelt er hier mit dem größeren und mächtigeren Theile desselben, der ihn durch seine Halsstarrigkeit genöthigt hatte sein Hirtenamt aufzugeben. Allerdings kommen bei dieser Unterhandlung die Leiter des Volkes vorzugsweise in Betracht, aber nicht als Hirten, sondern als Mitglieder der Heerde, wie sie ja auch bei Ezechiel C. 34 bald als Hirten, bald als Böcke, oder als fette Schafe, im Gegensatze der magern erscheinen. Von den Hirten als solchen konnte der Herr den Lohn nicht fordern, weil er sich ja nicht etwa in ihren Dienst gegeben, sondern gestrebt hatte die Heerde von ihnen zu befreien. Unter dem Lohne verstehen die Ausll. (Theod., Euseb., Jarchi) meist Buße und Glauben oder die Herzensfrömmigkeit. Dieß ist in der That der einzige Lohn, der des guten Hirten würdig ist. Diese Früchte hervorzurufen war der Zweck seiner Mission. Man darf nicht einwenden, der gute Hirt fordere diesen Lohn erst dann, als er

das Volk schon ganz aufgegeben, als der Herr ihm seine Gnade schon entzogen hat, als es daher keine Früchte der Buße mehr tragen konnte, vielmehr dem Untergange geweiht war. Denn schon die Form der Forderung (vgl. Jer. 40, 4, Ez. 3, 27) zeigt, daß der gute Hirte ihre Befriedigung nicht erwartet, daß sich vielmehr nur bei Gelegenheit dieser gerechten Forderung, mit der verglichen werden kann, daß der Herr an dem Feigenbaum des Jüdischen Volkes auch da noch Früchte sucht, da er gar nicht mehr fähig war Früchte zu tragen, der Sinn des Volkes, sein rohes undankbares Herz offenbaren soll. — Sie wägen ihm als seinen Lohn dreißig Silberlinge dar. Statt des Lohnes bieten sie ihm einen Hohn. Dreißig Silberlinge sind eine so verächtliche Summe*), daß ihr Anerbieten für solche Dienste, und von einem solchen geleistet, beleidigender ist als eine gänzliche Weigerung. Dreißig Silberlinge erscheinen in Hos. 3, 2 als die Summe, wofür man Leibeigne erkaufte, vgl. Th. 1 S. 218. Nach Ex. 21, 32 wurden dreißig Silberlinge als Aequivalent für einen getödteten Knecht gezahlt. Nach dieser Grundst. ahnen wir, daß sie sich an dem Leben des guten Hirten vergreifen werden, was bestimmter in C. 12, 10 und 13, 7 hervortritt, und daß sie bei dieser Gelegenheit sich solchen Hohn erlauben werden. V. 13. **Und es sprach der Herr zu mir: wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen Preis, den ich von ihnen geschätzt** (dessen ich von ihnen werthgeachtet) **bin, und ich nahm die dreißig Silberlinge, und warf sie in das Haus des Herrn zum Töpfer.** Der Herr redet den Propheten an, welcher seine Person repräsentirt. Dieß geht aus dem: „um welchen ich geschätzt worden bin," deutlich hervor. הִשְׁלִיךְ wegwerfen, zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Verach-

*) Maimonides, Mor. Neb. C. 40 part. 3: ut plus minus reperies hominem liberum aestimari sexaginta siclis, servum vero triginta.

tung, vgl. Jer. 22, 19. 52, 3. Ez. 20, 8. Das: zum Töpfer, würde nicht so mannigfach mißverstanden, oder gar um seinetwegen die Erklärung ganz aufgegeben worden seyn, wenn man sorgfältiger die bei Jeremias vorhandenen Subsidien benutzt hätte, der für unsere Propheten dieselben Dienste leistet, wie Ezechiel und Daniel für die Apocalypse. Man würde sich dann bald überzeugt haben, daß „zum Töpfer" hier s. v. ist, als: an einen unreinen Ort, zum Henker, oder zum Schinder. Der Töpfer nämlich, der hier gemeint ist, wahrscheinlich, wie aus dem übereinstimmenden Gebrauch des Artikels hier, bei Jeremias und bei Matthäus hervorgeht, der Töpfer, welcher für den Tempel arbeitete, da man nicht annehmen kann, daß für ganz Jerusalem überhaupt nur ein Töpfer vorhanden war, hatte seine Werkstatt in dem Thale Hinnom, wohl weil dort die zu seinem Geschäft erforderliche Erde in besonderer Menge oder in besonderer Güte vorhanden war. Dieß erhellt aus folgenden Gründen. Daß die Werkstatt überhaupt außerhalb der Stadt, und zwar in dem unter ihr gelegenen Thale befindlich war, geht hervor aus Jer. 18, 2, wo der im Tempel sich befindende Jeremias den Auftrag erhält: „Mache dich auf, steige herab zum Hause des Töpfers;" vgl. V. 3: „Und ich stieg herab zum Hause des Töpfers." Speciell auf das Thal Hinnom aber führt Jer. 19, 2: „Gehe hinab zum Thale Ben Hinnom, welches an dem Ziegelthore liegt, und und rufe dort aus die Worte, die ich zu dir reden werde." Hienach hieß das Thor, das zum Thale Hinnom führte, von der vor demselben befindlichen Töpferei, das Ziegel- oder Topfthor. Denn daß man also שַׁעַר הַחַרְסוּת übersetzen müsse, eigentlich das Thor der Töpferei, erhellt schon aus der Anspielung auf V. 1, wo חֶרֶשׂ eigentlich überflüssig gewesen wäre, so wie auch daraus, daß Jeremias das Thor, vor welchem das Thal Hinnom lag, als allgemein bekannt, und sonst nur durch den Namen des Thalthores bezeichnet, vgl. Neh. 2, 13. 15 mit Jer. 2, 23

an welcher letzteren Stelle das Thal Hinnom, κατ᾽ ἐξοχὴν das Thal genannt wird, gar nicht nennen würde, wenn nicht in der Benennung des Thores eine Beziehung auf die Sache wäre*). Das Thal Hinnom aber, früher der Schauplatz der fürchterlichsten abgöttischen Gräuel, wurde, seitdem es Josias durch Aas, Menschengebeine u. dgl. verunreinigt hatte, vgl. 2 Kön. 23, 10, von den späteren Juden, als unreiner Ort nur mit Abscheu und Entsetzen betrachtet, so daß sich endlich sogar die im Talmud ausgesprochene Meinung bildete, daß dort die Mündung der Hölle sey**). Daß Sacharja den schlechten Lohn überhaupt in das Thal Hinnom hinwerfen läßt, und daß er in dem Thale Hinnom grade diesen speciellen Ort bezeichnet, die Werkstatt oder den Acker des Töpfers, geschieht beides in bestimmter Beziehung auf eine Weissagung des Jeremias und in der Voraussetzung von Lesern, welchen diese Weissagungen gegenwärtig sind. Das erste in Beziehung auf Jer. C. 19. Der Prophet zerwirft dort eine leere irdne Flasche im Thale Hinnom, in Begleitung mehrerer von den Aeltesten des Volkes und von den vornehmsten Priestern. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung wird so angegeben: „weil sie gefüllt haben diesen Ort mit dem Blute

---

*) Gesen. in dem thes.: חרסות figlina sc. officina, Töpferei, in qua fiunt vasa testacea, a חרש. Daß חרש nicht Scherbe ist, sondern irden Geräth (gegen Hitzig, nach dem חרסות Scherbenthum od. Scherbenwesen bezeichnen soll) zeigt יוצר חרש in V. 1. Scherbe heißt חרש an sich nie. Im Pentat. kommt es überall nur von irdenem Geschirr vor: alles Cheres, darin du kochst, Levit. 6, 21, vgl. 11, 33. 14, 5. 50. 15, 12. Num. 5, 17. Dann Jer. 32, 14: thue sie בכלי חרש, in ein irdenes Geräth Prov. 26, 23.

**) Lightfoot, centur. chorograph. Matth. praem. opp. t. II, p. 200: Sub templum secundum, cum evanuerant ea, quae aeternam infamiam huic loco inusserunt, remansit tamen tantum foeditatis atque abominandi nominis, ut etiam jam vivam repraesentationem orci aeque prae se ferret, ac olim. — Erat communis totius urbis sentina, quo confluxit sordes omnis atque omnimoda spurcities.

der Unschuldigen — so leere ich aus den Rath Judas und Jerusalems an diesem Orte, und ich mache sie fallen durch das Schwert vor ihren Feinden, und durch die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten und gebe ihre Leichname zur Speise den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde. So will ich zerbrechen dieses Volk und diese Stadt, wie man zerbricht das Geräthe des Töpfers, welches nicht mehr geheilt werden kann, und in Tophet soll man begraben, weil kein Raum mehr ist. — Also werde ich thun diesem Orte und seinen Bewohnern und machen diese Stadt Tophet gleich. Und es sollen seyn die Häuser von Jerusalem und die Häuser der Könige Juda unrein, wie der Ort Tophet." Sacharja nun läßt den schlechten Lohn in das Thal Ben Hinnom oder Tophet hinwerfen, theils überhaupt, weil dieß ein unreiner Ort war, theils speciell, um die Weissagung des Jeremias wieder aufzunehmen, zu zeigen, daß eine zweite Erfüllung derselben bevorstehe, weil die göttliche Strafgerechtigkeit, welche die Drohung und ihre erste Erfüllung hervorgerufen, von neuem, und zwar noch auf furchtbarere Weise provocirt worden sey. Das Denkmal des verruchten Undankes des Jüdischen Volkes, das corpus delicti, wird an denselben Ort hingetragen, von dem ihre früheren Gräuel zu Gott geschrieen und seine Rache herbeigerufen hatten. Es wird dort gleichsam ein neues Pfand hingelegt, was das Volk zu seiner Zeit auslösen muß. — Daß grade die Besitzung des Töpfers in dem Thale Hinnom gewählt wird, geschieht in Beziehung auf Jer. C. 18. Jeremias macht dort auf Befehl des Herrn einen Besuch bei dem Töpfer, der grade an der Arbeit ist. „Und der Topf, den er aus dem Thone machte, mißrieth ihm unter den Händen; da machte er aus dem Thone wiederum einen andern Topf, wie es ihm gefiel." Die Bedeutung dieses Symbols wird dahin angegeben: „Kann ich nicht auch also euch thun, ihr vom Hause Israel wie dieser Töpfer, spricht der Herr? siehe,

wie der Thon in des Töpfers Hand, so seyd ihr in meiner Hand. — Siehe, ich bilde gegen euch Unglück, und habe gegen euch böse Gedanken; darum kehre sich ein jeglicher von seinem bösen Wesen und bessert euer Wesen und Thun." Diese Wahrheit, die, daß der Herr sein abtrünnig Volk, ohne irgend ein Anrecht anzuerkennen, verstoßen könne und werde, wenn es sich nicht zur rechten Zeit bekehre, hebt hier Sacharja von neuem hervor, indem er den elenden Lohn an den Ort bringen läßt, an dem Jeremias sie ausgesprochen, und dessen Eigenthümlichkeit auch zur Zeit des Pr., wo der Töpfer dort wieder seine Werkstatt aufgeschlagen hatte, geeignet war sie zu versinnlichen. War doch auch diese Weissagung des Jeremias wieder in ihre volle Kraft eingetreten, da der frühere Abfall, welcher sie zunächst herbeigerufen, gegen den jetzigen, den frevelhaften Undank des Volkes gegen den Herrn, der sich selbst seiner Heerde angenommen, nur ein geringes war. — Unsere Erklärung berichtigt und vervollständigt das von Grotius schon Geahndete. Der Einwand, man erwarte nach הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל nicht einen Menschen, sondern eine Sache, trifft nicht, da: zum Töpfer s. v. ist a. zum Hause des Töpfers od. auf sein Grundstück. Hinwerfen zum Töpfer steht hier grade so wie hinwerfen den Maulwürfen und Fledermäusen s. an den Ort derselben, in Jes. 2, 20. Bei dem Einwurfe von Schmieder, es sey unwahrscheinlich, ja undenkbar, daß ein Töpfer an unreiner Stätte gewohnt, oder auch nur seine Werkstatt gehabt haben sollte, wird übersehen, daß nach Jeremias der Töpfer sicher in dem Thale Hinnom seine Werkstätte hatte. Das Thal Hinnom war theologisch unrein, ungeeignet zu gottesdienstlichen Handlungen, 2 Kön. 23, 10, nicht aber bürgerlich. Soviel wird der Theologie in der nächsten Nähe der Hauptstadt nicht eingeräumt. Wurde das Thal Hinnom als Begräbnißstätte benutzt, vgl. Krafft, Topographie Jerus. S. 190 ff., so konnte auch der Töpfer sich dort nieder-

lassen, wenn er gute Töpfererde, dort vorfand. Daß diese aber in der That vorhanden ist, bezeugt Krafft S. 193: „Da wo in einer Ecke einige Gräber oder natürliche Felsgrotten und Steinbrüche lagen, folgt der Hakeldama oder Blutacker der Tradition. Für die von der Tradition angegebene Lage desselben spricht, daß ein wenig oberhalb ein bedeutendes Lager weißer Thon oder Pfeifenerde sich findet, woselbst ich mehrmals Leute Erde stechend fand." — Unter den abweichenden Erklärungen ist die verbreitetste die, wonach man den Sinn herausbringt, zum Schatze, oder zum Schatzmeister, mit Berufung auf die Auctorität des Syrers, welcher Schatzhaus übersetzt, indem man entweder mit Kimchi gradezu behauptet, יוֹצֵר sei synonym mit אוֹצָר, oder, wie Jonathan, dem יוֹצֵר die Bedeutung Schatzmeister gibt, oder mit Jahn und Hitzig יוֹצָר lesen will, was dann synonym mit אוֹצָר seyn soll. Diese Erkl. konnte wohl nur von denen vorgebracht werden, welchen die angeführten Stellen des Jeremias nicht gegenwärtig waren. Denn daß zwischen ihnen und der unsrigen ein Zusammenhang stattfindet, muß doch jeder, dem beide vor Augen stehen, gleich ahnen, wenn er auch die Art und Weise dieses Zusammenhanges nicht sogleich einsieht, um so mehr, wenn er wahrnimmt, wie fast jeder Vers unseres Cap. in Beziehung auf Jeremias steht, und daß sich in demselben auch sonst Spuren der Benutzung von Jer. 18 u. 19 vorfinden; vgl. mit V. 9, Jer. 18, 21. 19, 9. Sie gibt aber nicht einmal einen guten, ja sie gibt eigentlich gar keinen Sinn. Denn wie könnte wohl in diesem Zusammenhange von dem Tempelschatze die Rede seyn? Durch die Aufnahme in diesen würden ja die dreißig Silberlinge vielmehr geehrt worden seyn. Unehrliches Geld durfte gar nicht in den Schatz des Tempels kommen, Deut. 23, 19, Matth. 27, 6. Ferner die Wurzel אצר wird sonst nie mit יצר vermengt. Unser Jozer kommt mehr als vierzigmal vor und hat immer die Bedeutung

Bildner, Töpfer, so besonders häufig in Jer. 18 u. 19 und auch hier in C. 12, 1. Dann paßt das, wirf ihn bei dieser Erkl. nicht. Dieß führt auf eine verächtliche Behandlung, die aber keineswegs stattfindet, wenn das Geld in den Tempelschatz gebracht wird. Was mit Unwillen weggeworfen wird, kann nicht in den Tempelschatz kommen. Maurers: mittitur in templum pecunia zeigt, daß man nicht brauchen kann, was im Texte steht. Man hätte also besser gethan diese Auffassung den Juden zu überlassen! Nach Hofmann soll der Sinn seyn: „Er achtet das Geld nicht besser als den Lehm, welcher beim Töpfer zum Verarbeiten liegt.“ Danach wäre der Töpfer s. v. a. ein Töpfer. Auf einen bestimmten Töpfer führt aber Jeremias auf der einen und Matthäus auf der anderen Seite. Wie seltsam wäre das auch geredet: zum Töpfer, statt zum Thon. — wörtl. die Herrlichkeit des Preises, welchen ich von ihnen geschätzt worden bin, für: den herrlichen Preis, ironisch egregium scilicet pretium, dessen meine Person und meine Arbeit von ihnen für werth gehalten worden, vgl. Deut. 32, 6: „gebt ihr dem Herrn solchen Lohn, ihr thörichtes unweises Volk.“ — und ich warf sie, die Summe (oder: ihn, den Preis), in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht würde. Es kann hier kein Zweifel seyn, daß das Geld nicht zugleich in den Tempel und zum Töpfer gebracht werden konnte. Denn der Töpfer arbeitete nicht im Tempel, nicht einmal in der Stadt, sondern, wie wir schon gesehen haben, im Thale Hinnom. Schon der Natur der Sache nach kann ein Töpfer unmöglich im Hause des Herrn seyn. Es muß daher angenommen werden, das der Tempel die erste, der Töpfer die zweite Station war, und dieß wird auch durch den Gebrauch des אֶל vor הַיּוֹצֵר deutlich genug ausgedrückt: zum Töpfer hin, für, damit es von dort zum Töpfer gebracht werde. Es fragt sich nun aber, warum das Geld, was

seinen bleibenden Aufenthalt auf dem Besitzthum des Töpfers finden sollte, zuerst in den Tempel geworfen wurde. Offenbar deshalb, weil der Tempel der Ort war, wo das Volk vor dem Angesichte des Herrn erschien, gleichsam das Rathhaus, wo Obrigkeit und Bürger mit einander verhandelten. Hier mußte daher auch dem Volke durch die Zurückgabe des verächtlichen Lohnes seine schändliche Undankbarkeit vorgeworfen werden. Von dort mußte derselbe dann zum Töpfer fortgeschafft werden, weil unehrliches Geld im Tempel nicht bleiben durfte, Deuter. 23, 19. Talm. tract. Sanhedrin f. 112.

Wir haben bisher den Sinn von V. 13 und 14 ganz unabhängig von der Erfüllung entwickelt. Als solcher bot sich uns folgender dar. Der Herr hat zuletzt noch einmal das Hirtenamt über die dem Untergange geweihte Heerde, das unglückliche Volk Israel, übernommen; als er dasselbe wegen seines hartnäckigen Unglaubens wieder niedergelegt hat, verlangt er seinen Lohn; man gibt ihm dreißig Silberlinge. Er ist mit diesem verächtlichen Lohn nicht zufrieden und wirft ihn in den Tempel. Von dort wird er, als unrein, auf das Besitzthum des Töpfers gebracht, wo er als ein Unterpfand der göttlichen Rache bis zum Tage des Gerichtes über das Volk niedergelegt wird. Als den Sinn dieser bildlichen Darstellung lernten wir den kennen, daß die Verstocktheit des Volkes sich, nachdem der Herr es wegen derselben schon aufgegeben, noch in einem großen Acte des Undankes gegen ihn äußern, und sich dadurch zum Gerichte völlig reif machen werde.

Die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ist hier so auffallend, daß sie sich uns gewaltsam aufdrängen würde, wenn auch kein Ausspruch des N. T. uns auf sie hinleitete. Was könnte wohl die hier geweissagte letzte und furchtbarste Aeußerung des Undankes gegen den guten Hirten anders seyn, als der Mordanschlag, durch den die Juden die Hirtentreue Christi lohnten, und zu dessen Ausführung Judas gedungen wurde? Allein nicht blos im Ganzen, auch im Einzelnen findet sich die genaueste Beziehung der Geschichte auf die Weissagung. Der geringe Lohn von dreißig Silberlingen dient hier zunächst nur zur bildlichen Bezeichnung des schwärzesten Undanks und der höchsten Verachtung der Juden. Allein daß grade unter allen kleinen Summen nur diese gewählt wurde, die nachher der Verräther Judas wirklich erhielt, muß doch auffallen und kann nicht ohne Absicht geschehen seyn. So wie sich in der Dingung des Verräthers Judas überhaupt der schwärzeste Undank an den Tag legte, so gab sich darin, daß die Priester

dem Judas, als er ihnen die Bestimmung des Lohnes überließ (Matth. 26, 15), nur die verächtliche Summe von dreißig Silberlingen bewilligten, die tiefste Verachtung gegen den Herrn kund. Man darf nicht mit Paulus (Comm. 3 S. 683) einwenden, dem Hirten, nicht seinem Verräther, werden bei Sach. dreißig Silberlinge bezahlt. Denn in dem geringen Lohn, welchen man dem Verräther gab, äußerte sich ja die Verachtung gegen den Hirten. Es geschieht durch die Veranstaltung Gottes, unter dessen geheimen Einflusse ja auch die Gottlosen stehen, daß Judas das Geld in den Tempel hinwirft, und daß also, wie bei Sacharja innerlich, so hier äußerlich, durch eine symbolische Handlung dem Volke sein Undank an dem Orte vorgeworfen wird, wo es vor dem Angesichte des Herrn erschien. Die Priester schaffen das Geld als unrein aus dem Tempel weg und kaufen dafür einen schlechten Fleck in demselben Thale, was schon früher durch unschuldiges Blut befleckt, die durch Jeremias angekündigte Rache des Herrn über Jerusalem herbeigerufen hatte, denselben Fleck, wo Jeremias einst dem Volke seine Verwerfung ankündigte. Hier lag nun das Blutgeld, die τιμὴ αἵματος (Matth. 27, V. 6), der Lohn für den Verrath des unschuldigen Blutes (αἷμα ἀθῷον V. 4), von dem der Acker den Namen Blutacker erhielt (ἀγρὸς αἵματος V. 8, vgl. Apgsch. 1, 19), als Zeuge gegen Israel, als ein Unterpfand, durch das es sich zur Uebernahme der göttlichen Strafe verbindlich gemacht hatte, ähnlich dem früheren, was sie nun schon hatten einlösen müssen, so daß die Drohung, welche Jeremias in Bezug auf diesen früheren Gräuel ausgesprochen hatte, nun wieder vollkommen in Kraft trat. C. 19, V. 4 ff: „Sie haben diese Stätte voll unschuldigen Blutes gemacht. — Darum siehe kommen Tage, spricht der Herr, wo man diesen Ort nicht mehr nennen wird Tophet und Thal Hinnom, sondern Würgethal." Dasselbe auch C. 7, 32. Uebereinstimmend mit dem, was sich aus der Vergleichung der Angaben des N. T. mit Jeremias und Sacharja ergibt, versetzt auch die Tradition den Blutacker in das Thal Hinnom, vgl. Lightfoot in acta ap., opp. II, p. 690, Krafft a. a. O.

Doch was sich uns schon aus der Vergleichung der Weissagung und Geschichte so deutlich ergibt, wird noch durch ein ausdrückliches Zeugniß des Apostels Matth. C. 27, 9 bestätigt. Dieses Zeugniß bietet gewisse Schwierigkeiten dar.

Zuerst kommt hier die Anführungsformel in Betracht, in welcher die Weissagung nicht Sacharja, sondern Jeremias beigelegt wird (τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος).

Schon mehrere ältere Ausll. (Sanctius, Glass, Frischmuth) stellten die Meinung auf, Matth. citire eine aus Jeremias und Sacharja zusammengesetzte Stelle blos unter dem Namen des ersteren, als des angesehenern. Allein man machte ihnen den gegründeten Einwand, daß dann doch die Stellen des Jeremias, auf welche sie eine Beziehung annahmen, wirklich sich auf die von Matthäus berichtete Begebenheit beziehen müßten. Diesem Einwande vermochten sie nicht zu begegnen, theils weil sie nicht einsahen, in welchem Verhältniß die Stelle des Sacharja zu den angef. des Jeremias

stand, theils weil sie nicht bemerkten, welche tiefe Bedeutung Matthäus darin sucht, daß für das Blutgeld der Töpferacker gekauft wurde, was unter allen Ausll. allein Grotius (cum autem hoc dictum Jeremiae per Sach. repetitum hic recitat Mat., simul ostendit tacite, eas poenas imminere Judaeis, quas iidem prophetae olim sui temporis hominibus praedixerunt) geahndet hat. Dieser Einwand fällt durch das früher bemerkte vollkommen weg. Wir haben gezeigt, daß die Weissagung des Sacharja ihrem Hauptbestandtheile nach nur eine Wiederaufnahme der des Jeremias ist, daß er eine zweite Erfüllung derselben ankündigt, die mit ihr nicht etwa in einer zufälligen, sondern in einer nothwendigen Verbindung stand, weil sie auf der Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit beruhte, welche eine neue Realisirung derselben herbeiführen mußte, sobald sie von neuem gereizt wurde.

Matthäus hätte nun allerdings beide Propheten anführen können. Allein eine solche Weitläuftigkeit im Citiren ist gegen die Gewohnheit der Verf. des N. T., was sich aus dem doppelten Grunde erklärt, theils daß sie bei ihren Lesern genaue Schriftkenntniß voraussetzen durften, theils daß ihnen das menschliche Werkzeug sehr hinter dem göttlichen Urheber, dem Geiste Gottes und Christi, der in allen Propheten auf gleiche Weise redete, zurücktrat. Sehr häufig, ja beinahe gewöhnlich wird daher der menschliche Urheber gar nicht genannt, man begnügt sich mit den Anführungsformeln: *ἡ γραφὴ λέγει, καθὼς ἐστι γεγραμμένον, γέγραπται γὰρ, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς εἶπεν ὁ θεός κ. τ. λ.* Nicht selten werden zwei oder gar drei Stellen verschiedner Verff. in eins zusammengezogen und doch nur ein Verf. genannt. Die meiste Analogie mit u. St. bietet hier Marc. 1, 2. 3 dar: *ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. φωνὴ βοῶντος κ. τ. λ.* Hier werden unter dem Namen des Jesaias zwei Weissagungen des Maleachi und des Jesaias angeführt, von denen noch dazu die erstere voransteht. Jesaias war der berühmtere Prophet; man hatte sich so gewöhnt, die in eine Sammlung vereinigten kleinen Propheten als ein Ganzes zu betrachten, daß nur äußerst selten ein einzelner von ihnen namentlich genannt wird, vgl. außerdem z. B. Matth. 21, 5, mit Jes. 62, 11 und Sach. 9, 9, Matth. 21, 13 mit Jes. 56, 7, Jer. 7, 11, Röm. 9, 27, 1 Petr. 2, 6 ff.

Hätte Matthäus blos auf die Erfüllung der Weissagung Sacharja's aufmerksam machen wollen, so würde er sich mit einer allgemeinen Citirformel begnügt haben. Dieß geht aus der Analogie aller übrigen Citate aus Sacharja hervor, in deren keinem der Prophet namentlich genannt wird. So wird Joh. 19, 37, die Stelle C. 12, 10 blos mit den Worten angeführt *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει.* Joh. 12, 14 die Stelle C. 9, 9 durch *καθώς ἐστι γεγραμμένον.* Matth. 26, 31, die St. C. 13, 7 mit den W.: *γέγραπται γάρ* (vgl. Marc. 14, 27). Matth. 21, 4. 5 d. St. C. 9, 9 durch: *τὸ ῥηθὲν τοῦ προφήτου*, wo der Artikel zeigt, daß Matthäus Sacharja als allen seinen Lesern genau bekannt voraussetzen durfte. Während ihm aber die Nennung Sacharjas als unnöthig erscheinen konnte, war es

mit Jeremias nicht derselbe Fall. Daß, und wiefern sich seine Weissagung in der vorliegenden Begebenheit realisirte, lag nicht so auf der Oberfläche, daß es nicht einer zur weiteren Forschung auffordernden Hinweisung bedurft hätte. Und doch mußte ohne diese Einsicht der Sinn der Weissagung des Sacharja dunkel bleiben, und ihre Erfüllung in dem wesentlichsten Momente verkannt werden.

Wir haben jetzt nur noch zu zeigen, daß das Citat des Matthäus mit unserer Stelle, wenn gleich nicht den Worten, doch dem Sinne nach, vollkommen übereinstimmt. Wir müssen hier vor allem den Sinn der Worte: *καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, festzustellen suchen. Wir übersetzen: sie nahmen den Preis des Geschätzten, um welchen sie ihn geschätzt hatten von Seiten der Söhne Israels. Wir ergänzen zu dem Zwecke nicht etwa vor dem *ἀπὸ τῶν υ. Ἰ.* das *τινές*, was Fritzsche mit Recht verwirft, ohne dadurch zu seiner höchst gezwungenen Deutung berechtigt zu werden. Wir wenden vielmehr den Hebräischen und Aramäischen Sprachgebrauch hier an, wonach die unbestimmte Angabe der dritten Person, welche dann wieder die Stelle des Passivums vertritt, durch die dritte Person des Plural bezeichnet wird. Aus dem N. T. gehören dahin Stellen, wie Luc. 12, 20 *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ*. Das *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, von Seiten der Söhne Israel (vgl. Jac. 1, 13: *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι*, ich werde von Gott aus versucht), entspricht dem מֵעֲלֵיהֶם bei Sacharja. Das Nomen ist bei Matthäus statt des Pronomen gesetzt, um auf das Schmähliche der Schätzung aufmerksam zu machen. Diese ging nicht etwa von Heiden aus, sondern von dem Bundesvolke selbst, welches so unzählige Beweise der Liebe und Gnade des Herrn erhalten. Die scheinbare Abweichung, daß bei Matthäus das Nehmen der Silberlinge und das Werfen derselben auf den Acker des Töpfers den Obern der Juden beigelegt wird, bei Sacharja dagegen dem Hirten, hebt Matthäus dadurch, daß er am Schlusse die Worte *καθὰ συνέταξέ μοι κύριος* hinzufügt, entsprechend dem וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי bei Sacharja. Durch diese Worte deutet er an, daß er die Obern des Volkes nicht als die selbstständig handelnden, sondern nur als Werkzeuge betrachtet, durch welche der Herr seine Absichten ausführt. Uebrigens hat Matthäus die Worte unseres V. schon lange vorher im Auge, ehe er ihn anführt. Man vgl. C. 26, 15: *τί θέλετέ μοι δοῦναι* (entsprechend dem: gebet meinen Lohn hier; der Apostel sieht Judas als Werkzeug Christi an, der gleichsam durch ihn von den Juden seinen Lohn verlangt) *κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν. Οἱ δὲ ἔστησαν* (LXX hier ebenso) *αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.*

V. 14. Und ich zerbrach meinen zweiten Stab, die Verbundenen, zu vernichten die Brüderschaft zwischen Juda und zwischen Israel. Vgl. V. 7. Es findet sich keine

Spur davon, daß der Stab aus zwei ursprünglich getrennten Hölzern zusammengesetzt war. Seine Geltung ist durchaus eine ideale, und erst durch das Zerbrechen treten Materie und Bedeutung in einen natürlichen Zusammenhang. Nicht ohne Grund steht die Darreichung des Lohnes von dreißig Silberlingen zwischen dem Zerbrechen des ersten und des zweiten Stabes. Sie rechtfertigte das erste Gericht und provocirte das zweite. Der Pr. will sagen, nachdem der Herr das Volk verlassen, werde wieder die verderblichste innere Zwietracht unter demselben entstehen, ebenso verderblich wie der frühere Streit zwischen Juda und Israel. Dafür sagt er in seiner typischen Weise (vgl. zu 10, 11) gradezu, der Herr werde die Brüderschaft zwischen Juda und Israel aufheben, ganz dasselbe, was das frühere: „sie werden einer das Fleisch des Anderen fressen." Die Erfüllung geschah, wie schon früher bemerkt, zur Zeit des Römischen Krieges, wo die Juden sich durch wüthende Parteiungen unter einander aufrieben*). In der Zeit Sacharjas fing die schwere Wunde, welche die Trennung von Juda und Israel dem Volke geschlagen hatte, Jes. 7, 17, an zu heilen, und ihre völlige Heilung stellt er in C. 10 für die Zukunft in Aussicht. Die Wiederherstellung der Einigkeit ist eine der lieblichsten Aussichten, welche Ezechiel in C. 37, 15 ff. dem Volke eröffnet. Eine neue Nationalsünde soll es in Zukunft dieses Segens wieder berauben**).

---

*) Dieß ist so deutlich, daß es sich selbst Abarbanel mit Gewalt aufdrang: Quia tempore excidii latrones aucti sunt, et cum amore etiam fraternitas est imminuta in tribu Juda, et insuper inter hos et filios Israelis sacerdotes et Levitas, qui apud ipsos erant, idcirco hic ait, ad irritam faciendam fraternitatem inter Judam et Israelem.

**) Die Ausll., welche die Abfassung des zweiten Theiles durch Sacharja bestreiten, gehen meist ziemlich rasch über diesen V. hinweg. Es ist unbegreiflich, wie Bleek behaupten konnte, er führe auf die Zeit vor Auflösung des Ephraimitischen Reiches. Wenn man die Abfassung durch Sacharja läugnet, so muß man zu dem Resultate gelangen, daß die Weissagung in die

V. 15. **Und es sprach der Herr zu mir: nimm dir wiederum das Geräthe eines thörichten Hirten.***) **Wiederum**, indem du fortfährst die Schicksale zu symbolisiren, welche das Volk treffen sollen. Ewald: weiter nimm dir. עוֹד verkettet diese Handlung mit der ersten und bestätigt, daß sie unter Einen Gesichtspunct zu stellen sind, der Prophet, wenn bei der ersten, auch bei der zweiten die Person eines zukünftigen Hirten repräsentirt. Daß unter dem thörichten Hirten nicht ein einzelnes Individuum**), sondern das Collectivum der bösen Obern zu verstehen ist, welche nach Verwerfung des guten Hirten das Volk zu Grunde richten, liegt am Tage. Man darf aber nicht etwa an auswärtige, sondern man muß an einheimische Obern denken. Denn nur den letzteren konnte, wie V. 17 geschieht, die göttliche Strafe angedroht werden, weil sie zugleich Werkzeuge der Strafe und Theilnehmer derselben, so wie des schrecklichen Abfalls, ja Haupturheber des letzteren waren, während die ersteren nach V. 5 sich nicht versündigten. Daß dort ebenfalls die einheimi-

---

Zeit vor der Trennung der beiden Reiche gehöre, woran doch gar nicht gedacht werden kann. Ueber die Aufhebung der Brüderschaft (אַחֲוָה, Brüderschaft nur hier; die Form eine aramaisirende, vgl. Fürst) wird in 1 Kön. 12, 20 berichtet. Seit der Trennung der Reiche bis zum Untergange des Zehnstämmereiches wurde die Brüderschaft zwischen Juda und Israel nie wiederhergestellt. Ihre erste Bedingung sind die communia sacra. Daß zur Zeit des Jesaias die Aufhebung der Brüderschaft noch fortdauerte, zeigt Jes. 7. 17. Hier aber wird von der Brüderschaft zwischen Juda und Israel so geredet, daß sie wenigstens dem Anfange nach in der Gegenwart wieder vorhanden gewesen seyn muß.

*) Calvin: Hic docet propheta, ubi deus abjecerit curam populi, fore aliquam vanam speciem regiminis, sed ex qua facile colligi possit, deum non agere amplius officium pastoris. — Jam se abdicaverat deus munere pastoris, sed postea praefecit et lupos et fures et latrones pastorum loco, cum scil. vellet exequi horribile suum judicium contra Judaeos.

**) Nach Ewald soll der thörichte Hirte „Pekah, der damals herrschende wilde König" seyn, nach Maurer, Hosea, nach Hitzig, Menahem. Solches Herumrathen zeigt, daß der ganze Ausgangspunct ein falscher ist.

schen Obern unter dem Namen der Hirten, den auswärtigen, den Käufern und Verkäufern, entgegengesetzt werden, haben wir schon gesehen*). Der thörichte Hirt hier ist nicht identisch mit den bösen Hirten in V. 8 (Schmieder). Denn das Auftreten dieses Hirten wird in V. 16 ausdrücklich als zukünftig bezeichnet, natürlich als zukünftig im Verhältniß zu der idealen Gegenwart, welche nach dem Vorherg. die Erscheinung des guten Hirten bildet. Hitzig: „Der gute Hirte hat sich von der Heerde zurückgezogen, an seine Stelle tritt der schlechte." Der Grund, daß die reale Vielheit der schlechten Oberen in eine ideale Einheit zusammengefaßt wird, liegt grade in dieser Gegenüberstellung gegen die einzelne Persönlichkeit des guten Hirten. Die Bezeichnung des Hirten als eines thörichten, statt eines gottlosen, macht darauf aufmerksam, wie die Obern des Volkes durch die göttliche strafende Gerechtigkeit verblendet, nicht einsehen werden, daß sie ihr eigenes Wohl untergraben, indem sie gegen das Volk wüthen. Diese Seite der Gottlosigkeit, die mit ihr verbundene Thorheit, wird nicht selten hervorgehoben; vgl. z. B. Jer. 4, 22: „Denn thöricht ist mein Volk; mich kennen sie nicht; thörichte Kinder sind sie und nicht verständig; weise sind sie übel zu thun, aber gut zu thun wissen sie nicht." — Unter dem Geräthe des thörichten Hirten kann man entweder, indem man die nähere Bestimmung aus dem Gegensatze gegen das Vorherg. entnimmt, blos den Hirtenstab, oder auch zugleich seine übrigen Geräthschaften verstehen. Man kann sich vorstellen, daß das Geräthe des Hirten in einem starken mit Eisen beschlagenen Stocke bestand, womit er die Schafe, statt daß der gute Hirte sie mit sanften Schlägen eines dünnen Stabes in Ordnung hält, verwundet;

*) Das Richtige sah schon Abendana in dem Spicileg. zu dem Miclal Jophi des Sal. Ben Melech, nur daß seine Deutung zu beschränkt ist: Per pastores nihili intelliguntur principes latronum, Jochanan, Simeon et Eliezer.

man kann sich zugleich eine durchlöcherte Hirtentasche denken, welche nichts enthält, was den Schafen und dem Hirten nützlich ist u. s. w. Auf jeden Fall verwerflich ist die Meinung Bocharts (Hieroz. 1, 455), der schlechte Hirt habe sich nicht durch sein Aeußeres und durch seine Attribute, sondern nur durch seine Handlungen von dem guten Hirten unterschieden.

V. 16. Denn siehe ich erwecke einen Hirten im Lande, die untergehenden wird er nicht besuchen, das Zarte nicht aufsuchen, das Verwundete nicht heilen; das Kräftige wird er nicht nähren, und das Fleisch des Fetten wird er fressen und ihre Klauen zerspalten. Der thörichte Hirte thut das Gegentheil desjenigen, was Christus der gute Hirt nach Jes. 42, 3: „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen." Sacharja hat auch hier mehrere Stellen des Ezechiel und Jeremias vor Augen. Vgl. Ez. 34, 3. 4: „Das Fett eßt ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Fette schlachtet ihr und die Heerde weidet ihr nicht. Das Schwache stärkt ihr nicht, das Zerbrochene verbindet ihr nicht, das Zersprengte führet ihr nicht zurück, das Umkommende suchet ihr nicht." Jer. 23, 1. 2: „Wehe den Hirten, welche verderben und zerstreuen die Schafe meiner Weide, spricht der Herr; darum spricht also der Herr über die Hirten, welche weiden mein Volk: ihr habt zerstreut meine Heerde und sie auseinander getrieben und nicht besucht." Die Beziehung auf diese Stellen ist nicht etwa blos eine äußere. Durch ein gerechtes göttliches Gericht war das Volk vor dem Exil durch schlechte Obern gestraft worden; Jeremias und Ezechiel hatten ihm Befreiung von denselben verheißen, und diese war nach dem Exil, namentlich zur Zeit des Sacharja, wo Serubabel und Josua auf wahrhaft väterliche Weise das Volk leiteten, wirklich eingetreten. Sacharja kündigt aber an, daß in Zukunft dieselbe Ursache wieder dieselbe Wirkung und zwar in

verstärktem Maaße herbeiführen werde. Denn zu Anfang erklärt sich daraus, daß der Grund, weshalb eine symbolische Handlung vorgenommen wird, dasjenige ist, was sie bezeichnet. הנער soll nach der gangbaren Annahme das Zersprengte bedeuten, Gesen. u. Maurer: dispulsio, concr. dispulsum. Allein da נער sonst immer gradeso geschrieben von dem Jungen vorkommt, so wird dieß nicht davon zu trennen, vielmehr anzunehmen seyn, daß hier die Grundbedeutung des Zarten und Schwachen hervortritt, wozu das suchen gar wohl paßt. Denn das Zarte, das bei der Heerde so besondere Sorge erfordert, ist als hintengeblieben zu denken. Das V. נער, was allerdings wohl die Wurzel auch von נער Knabe ist, paßt nach seiner Bedeutung in dem vorliegenden Sprachgebrauch nicht recht als Wurzel für נער in der Bed. verirrt. Es heißt nur schütteln. Auch die Form ist nicht bequem, wie schon daraus erhellt, daß Hitzig die Vocale ändern und das Partic. in Niph. herstellen will. Entscheidend aber ist das Mascul. נער mitten zwischen Femin. Dafür läßt sich bei der Ableitung von dem Verbo kein Grund angeben. Das Nomen נער dagegen wird in dem alterthümlichen Sprachgebrauch, für den Sacharja besondere Vorliebe hat, von beiden Geschlechtern gesetzt, vgl. Gen. 24, 16, Hi. 1, 19. Daß נער sonst nicht von Thieren vorkommt, hat für die Zeit des Sacharja und da ja auch hier der Sache nach von Menschen die Rede ist, wenig zu bedeuten. — Athnach sondert das Gebiet des Schwachen und des Kräftigen. Wegen der Zusammenstellung mit dem Fetten wird man wohl thun נצבה nicht von dem stehen bleibenden zu erklären, was vor Hunger und Mattigkeit nicht aus der Stelle kann, sondern von dem aufrechtstehenden, was auch durch den Sprachgebrauch mehr begünstigt wird, da נצב nicht stehen bleiben, sondern stehen heißt. LXX τὸ ὁλόκληρον, Vulg.: id quod

stat*). Das: „er wird ihre Klauen spalten," zeigt nicht etwa, wie viele Ausleger annehmen, die äußerste Grausamkeit, sondern die äußerste Gier des Hirten an, die freilich die Grausamkeit gegen seine Schafe zur Begleiterin hat; es ist eine Steigerung des: „er wird essen" u. s. w. Er wird selbst die Klauen von einander brechen, um ja kein Fäserchen Fleisch umkommen zu lassen**). V. 17. **Wehe dem nichtswürdigen Hirten, der die Heerde verläßt, Schwert über seinen Arm und über sein rechtes Auge! sein Arm wird ganz gelähmt, sein rechtes Auge ganz stumpf werden*****). Als das Object der Strafe werden individualisirend der Arm und das rechte Auge genannt, als die beiden Theile des Körpers, welche der gute Hirt am meisten zur Sorge für seine Heerde und zu ihrem Schutze gebraucht, der schlechte Hirt am schändlichsten zum Verderben der Heerde mißbraucht. Der Arm, das Organ der Stärke, das rechte Auge, das Organ der Klugheit. Eine scheinbare Schwierigkeit entsteht daraus, daß hier eine doppelte, mit einander unverträgliche Strafe für jedes Glied genannt wird, zuerst für beide das Schwert (13, 7, Jer. 50, 35) dann für den Arm die κατάληψις (Calvin: „arescet brachium, h. e. vigor ejus ita defluet, ut sit quasi lignum putridum"), für das Auge das Stumpfwerden. Allein die einzelnen Strafen

*) Bochart: stans opponitur jacenti et ex morbo decumbenti. Nam ut confractis et aegris medela opus est, sic cibo et alimentis stantibus et valentibus, quo bona illa habitudo conservetur.

**) Ewald u. Hitzig erklären nach dem Vorgange von Tarnov: „Er wird dadurch ihre Hufe zerreißen, daß er sie auf schlechte Wege treibt." Aber das Zerreißen, Zerbrechen führt auf ein directes Handeln. Ebenso das parallele Zerbrechen der Knochen durch die gefräßigen Großen in Mich. 3, 3.

***) Calvin: Hoc versu docet propheta, etiamsi deus merito tam gravem vindictam infligat Judaeis, tamen pastores ipsos non impune elapsuros, et hoc modo admonet, etiam in rebus illis tam confusis et perditis sibi tamen aliquam fore foederis sui memoriam.

dienen hier nur zur Individualisirung des Begriffes der Strafe überhaupt, und daß der Prophet mehrere verbindet, geschieht, um die Größe der Strafe, und somit auch die Größe des Verbrechens anschaulich zu machen. Er konnte dieß um so eher thun, da der Hirte nicht ein Individuum, sondern ein Collectivum ist.

Cap. 12, 1—13, 6.

Eine neue Scene bietet sich uns dar. Das Volk des Herrn, im Kampfe mit allen Völkern der Erde, schwach durch sich selbst, aber stark in dem Herrn, trägt überall den Sieg davon, V. 1 bis 9. Der Herr bricht den harten Sinn der Wohner Jerusalems und gibt ihnen Gnade zur Buße, so daß sie mit bitterm Schmerze den Frevel bereuen, den sie an ihm begangen, V. 10 bis 14. In ihm haben sie nunmehr die Vergebung ihrer Sünden, C. 13, 1, und dieser folgt ein aufrichtiges Streben nach Heiligung, nach Entfernung alles ungöttlichen und gottlosen Wesens und Wandels, V. 2—6. Die Weissagung zerfällt somit in zwei Theile, der Sieg des Volkes Gottes über die anfeindende Heidenwelt, C. 12, 1—9, und die Bekehrung der Söhne des Reiches.

Die Ausl. sind getheilt, sowohl in Bezug auf die Zeit der Erfüllung dieser Weissagung, als auf das Subject von C. 12, 1—9. Was das erstere betrifft, so nehmen, derer zu geschweigen, welche wie Ewald die Weissagung auf die Chaldäische Catastrophe beziehen, die der Prophet schon hinter sich liegen hatte, mehrere, an ihrer Spitze Grotius, eine Beziehung auf die Maccabäischen Zeiten an. Allein gegen diese Annahme spricht schon das Verhältniß zum vorigen Cap. Die hier geschilderte Wiederannahme des Volkes Gottes steht in offenbarem Gegensatze gegen die Ver-

werfung desselben im vorigen Cap., und gehörte diese in die Zeit nach der Erscheinung Christi, so darf die Wiederannahme durchaus nicht in die Zeit vor derselben gesetzt werden. Dieß wird auch bestätigt durch die Betrachtung von C. 12, 10. Das dort angekündigte bußfertige und gläubige Schauen auf den getödteten Messias führt uns über die Maccabäische Zeit hinaus, in die Messianische hinein, auf die auch die in C. 13 angegebenen Merkmale, die Vergebung der Sünden und das allgemeine Streben nach Heiligung, für sich genommen, und nach Vergleichung der Parallelstellen, allein passen. Endlich, in der frühern sich auf die Maccabäischen Zeiten beziehenden Weissagung wird als dem Bundesvolke feindlich, C. 9, 13, ein einzelnes Volk, die Griechen genannt, hier dagegen erscheinen als seine Feinde alle Völker der Erde.

Die andere Verschiedenheit betraf das Subject der Weissagung, C. 12, 1—9. Sehr alt ist hier die Ansicht, welche als solches die christliche Kirche annimmt. Schon Hieronymus bezeichnet sie als die eigenthümlich und allgemein Christliche, im Gegensatze gegen die Jüdische. *) Daß diese Erkl. in der Fassung, wie sie meist vorgetragen wird, unzulässig sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Nur die Ausleger der Propheten, nicht die Propheten selbst, wissen etwas von einem geistlichen Israel im Gegensatze des leiblichen. Nur dann kann diese Ansicht zur Concurrenz zugelassen werden, wenn sie also modificirt wird, daß das Bundesvolk hier denjenigen Theil Israels bezeichne, welcher

*) Alii Judaeorum putant, jam haec ex parte completa a Zorobabel usque ad Cn. Pompejum, qui primus Romanorum Judaeam cepit et templum, quam historiam scribit Josephus. Alii vero, quando Hierusalem fuerit instaurata in fine mundi esse complenda, quod sibi cum ἠλειμμένῳ suo, quem supra stultum pastorem legimus, miserabilis gens Judaea promittit. — Alii autem, h. e. nos, qui Christi censemur nomine, in ecclesia usque ad finem mundi quotidie expleri et explenda memoramus. So auch Cyrill, Marck u. v. A.

den erschienenen Messias gläubig aufnahm, und in dessen Schooß die Heidenvölker aufgenommen wurden, nicht etwa selbstständig und gleichberechtigt mit ihm zu einer Gemeinde zusammentraten. Die mit ihr im Conflicte stehende Ansicht ist dann die, daß das Subject der Weissagung nicht etwa überhaupt die Gemeinde des neuen Bundes sey, deren Kern und Stamm die Erstlinge Israels bildeten, sondern die Gemeinde des N. B. in den letzten Zeiten, wo das ganze Volk des A. B. durch die göttliche Gnade von dem über dasselbe verhängten Gerichte der Verstockung befreit, wieder in das Reich Gottes aufgenommen seyn und einen Mittelpunkt desselben bilden wird. Diese letzte Ansicht, zu der sich unter andern Vitringa, observv. s. l. II. C. 9. p. 172, Chr. Ben. Michaelis, Dathe u. A. bekennen, hat auf den ersten Anblick viel für sich. Besonders ist dafür C. 12, 10 ff. geltend gemacht worden. „Nach dieser Stelle sind diejenigen, welche nun den kräftigen Beistand des Herrn erfahren, dieselben, welche ihn früher getödtet haben; der früheren Nationalschuld, wie sie C. 11 mit der darauf folgenden Strafe dargestellt worden, wird hier die Nationaltrauer über dieselbe, mit den stärksten Bezeichnungen ihrer Allgemeinheit, welche jede Beziehung auf die einzelnen Israeliten ausschließen, die bald nach der Kreuzigung des Herrn in sich schlugen, entgegengesetzt." Aber es wird hiebei fälschlich vorausgesetzt, daß diejenigen, welche in C. 12, 1—9 den kräftigen Beistand des Herrn erfahren, identisch sind mit denjenigen, welche nach C. 12, 10 ff. Buße thun. Dagegen spricht schon, daß der siegreiche Kampf mit der Heidenwelt der Bekehrung vorhergeht. Das Volk, wie es zu Ende von C. 11 sich darstellt, aber kann in C. 12, 1—9 unmöglich gemeint seyn. Dieß kann nur Object der strafenden göttlichen Gerechtigkeit seyn, nicht der rettenden göttlichen Gnade. Wir werden also vielmehr annehmen müssen, daß Subject von C. 12, 1—9 die elenden

Schafe seyn werden, welche auf den guten Hirten achteten nach C. 11, im Zusammenhange mit gläubig gewordenen Heiden, welche unter Israel aufgenommen werden. Es ist aber unnatürlich anzunehmen, daß Sacharja auf einmal von dem Tode Christi zu der Endgeschichte des Reiches Gottes überspringen und die in der Mitte liegenden herrlichen Ereignisse, den großartigen Sieg über die Heidenwelt, den wir bereits hinter uns haben, ganz übergehen, die in C. 9, 10 gegebene Andeutung: „er redet Friede den Heiden und seine Herrschaft ist von Meere zu Meere und vom Strome bis zu den Enden der Erde" ohne Ausführung lassen sollte. Man darf nicht sagen, die Thatsache erkläre sich aus dem vorwiegenden Interesse für die Geschichte Israels. Denn die christliche Kirche ist von ihrem Ursprunge an die legitime Fortsetzung Israels, indem die Bösen ausgerottet werden aus ihrem Volke, die gebornen Heiden auf Grund ihres Glaubens eingekindet unter Israel. Der Heiland selbst ist schon darin vorangegangen, daß er seine Kirche durch den Namen Israel bezeichnete, Matth. 19, 28, und nur von diesem Gesichtspunct aus erfolgte die Wahl der nach Matth. 28, 19 für die ganze Kirche bestimmten Apostel nach der Zahl der Stämme Israels. Nach Paulus besteht ein Oelbaum, ein Volk Gottes, ein Israel von Anfang bis zu Ende. Als die Wurzel der christlichen Kirche erscheint Israel in Röm. 11, 18. In Röm. 11, 7: die Wahl hat es erlangt, die Anderen sind verstockt, darf der Nachdruck nicht einseitig auf das Letztere gelegt werden. Nach Eph. 2, 12 werden die Heiden, wenn sie zu Christo kommen, einverleibt der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, als συμπολῖται τῶν ἁγίων, C. 2, 19, Bengel: Israelis. Wie Israel die Wurzel der christlichen Kirche ist, das bringt uns auch das hohepriesterliche Gebet Jesu zur Anschauung, wo (Joh. 17, 6—8) die Kirche auf Erden als bereits gegründet erscheint, noch ehe ein einziger Heide darin auf-

genommen war.*) — Ebenso wenig aber wie den ersten, darf man auch den zweiten Theil der Weissagung auf die Endgeschichte beschränken. Das erste Pfingstfest, das offenbar unter C. 12, 10 begriffen ist, legt gegen diese Beschränkung lauten Protest ein. In beiden Theilen wird in ein Gemälde zusammengefaßt, was sich in der Geschichte successiv und in einer Menge von Acten realisirt. — Die Wiederaufnahme des ersten Theiles haben wir in der Ankündigung des Unterganges Roms in seiner Eigenschaft als heidnische Weltherrscherin in Apoc. 17, ferner in der Ankündigung des Sieges Christi über die zehn Könige, die Werkzeuge seines Gerichtes über Rom in Apoc. 19, 11—21, wo die Streitmittel Christi Hunger, Seuchen und besonders blutige Zwietracht sind. Aber auch C. 17, 14 der Apocalypse, wo der Sieg geschildert wird, den Christus über die Heiden durch die Macht des Wortes erringt: „Diese werden streiten mit dem Lamme, und das Lamm wird sie überwinden — denn er ist ein Herr der Herren und ein König der Könige — und mit ihm die Berufenen und Auserwählten und Gläubigen" ist als unter unserer Verkündigung begriffen zu betrachten. Denn es gilt hier, was zu Ps. 97 bemerkt wurde: „Die Bedeutung eines Gerichtes hatte die Erscheinung Christi auch für diejenigen unter den Heiden, welche dem Evangelio gehorsam wurden: die Nichtigkeit ihrer ganzen Existenz wurde dadurch offenbar und an die Stelle des Stolzes, der hochmüthigen Verachtung Zions trat tiefe Schaam."

Wir müssen hier noch auf die schon früher angedeutete genaue Uebereinstimmung des ersten und zweiten Theiles des Sacharja aufmerksam machen. C. 1—4 entsprechen genau C. 9 und 10. Beide schildern die Segnungen, welche dem gläubigen Theile des

*) Vgl. zu Hos. 2, 1 Th. 1 S. 244 ff., dann zu Apoc. 7, 4 und zu C. 11, Th. 1 S. 538.

Bundesvolkes bis zur Erscheinung des Messias, vorzugsweise aber durch dieselbe zu Theil werden sollen. C. 5 entspricht C. 11. Beide schildern die göttlichen Gerichte, welche über den ungläubigen und gottlosen Theil des Bundesvolkes, nachdem sich seine Gottlosigkeit auf's Offenste in der Verwerfung des Messias zu Tage gelegt, ergehen sollen. C. 6, 1—8 beschreibt in der Kürze, was in unserer Weissagung, und in der C. 14 weiter ausgeführt wird.

V. 1. Die Last des Wortes des Herrn über Israel. Es spricht der Herr, der den Himmel ausspannt und die Erde gründet, und den Geist des Menschen in dessen Inneren bildet. Wir sahen schon (zu C. 9, 1), daß מַשָּׂא nie Ausspruch, immer Last bedeutet, und nur in der Ueberschrift Unheil verkündender Weissagungen vorkommt, und zwar so, daß der im Stat. constr. damit stehende, oder durch בְּ oder עַל damit verbundene Eigenname das Object der drohenden Weissagung oder der einbrechenden Gerichte bezeichnet. Es ist daher nicht zu billigen, sowohl wenn man מַשָּׂא hier, an dieser einzigen Stelle, in der Bedeutung Weissagung, als auch wenn man עַל in der Bedeutung von nimmt. Dem משא in der Bed. Last correspondirt das auf das lastende Unglück hinweisende doppelte עַל in V. 2, und ebenso das עַל in V. 3. An eine abweichende Erkl. des משא kann um so weniger gedacht werden, wenn wir die ganz analoge Ueberschrift C. 9, 1, so wie die fast wörtlich gleiche Mal. 3, 1 vergleichen. Ebenso unzweifelhaft aber, wie daß משא Last bedeutet, ist, daß Israel nur Bezeichnung des Bundesvolkes seyn kann. Es ist der höchste und heiligste Name desselben, der nicht auf Anderes übertragen werden durfte. Wie ist es nun aber zu erklären, daß die folgende Verkündung doch dem Volke des Bundes Heil in Aussicht stellt? Wir ant-

worten: schwere Bedrängung über das Volk Gottes bildet in dem Abschnitte C. 12—14, dem gewissermaßen die Ueberschrift: die Last über Israel gemeinsam ist, im Gegensatz gegen die Last Hadrachs in C. 9, 1 den Ausgangspunct. In dem: „Ihr werdet gehaßt seyn von allen Heiden wegen meines Namens", Matth. 24, 9, haben wir die neuteſt. Wiederaufnahme. Die Milderung aber wird durch den Namen Israel gegeben. Auf Israel kann das Wort des Herrn nicht in der Weise lasten, wie auf Hadrach. Es gilt hier das: „Viele Leiden hat der Gerechte, aber aus dem Allen errettet ihn der Herr." Es heißt in Ps. 73, 1: „nur gut ist Gott Israel, denen die reinen Herzens sind", trotz der schweren Leiden, mit denen sie heimgesucht werden, eine St., die auch insofern mit der unsrigen sich berührt, als auch dort, wie der beschränkende Zusatz zeigt, unter Israel nur die Auswahl zu verstehen ist, die wahren Israeliten, in denen kein Falsch, mit Ausschluß des falschen Samens. — In unserm V. wird Israel genannt, in V. 2—9 Jerusalem und Juda, in V. 10 ff. das Haus Davids und der Wohner Jerusalems. Der Grund dieser offenbar nicht zufälligen Abweichung ist der. Israel, der heiligste Name, steht mit voller Emphase an der Spitze. Er wird im Folgenden geflissentlich gemieden, damit man um so mehr angeleitet werde zu erkennen, daß er im emphatischen Sinne steht. In V. 2—9 wird das Bundesvolk durch Juda und Jerusalem bezeichnet, eine Sach. auch im ersten Theile beliebte Zusammenstellung, 1, 12. 2, 2 (wo neben Juda und Jerusalem auch Israel als der heilige Name vorkommt), 2, 16, die sich aus den Verhältnissen der Zeit nach dem Exil erklärt, wo Juda unbedingt in den Vordergrund getreten war, die übrigen Stämme sich ihm anschlossen. Daß nicht etwa Israel hier blos Juda bezeichnet, vielmehr Juda Name des ganzen Volkes ist, erhellt aus C. 10, wo die Rückkehr Josephs od. Ephraims geschildert wurde. Dieser kann hier nicht als ausgeschlossen gedacht werden. Endlich,

in V. 10 ff. soll die Verschiedenheit der Bezeichnung darauf hinweisen, daß hier die Kirche nach einer anderen Section und Seite in Betracht kommt. — Die dem Namen Gottes beigefügten Prädikate dienen dazu, den aus dem Widerstreit des Sichtbaren gegen die Verheißung sich erhebenden Zweifel von vornherein durch die Hinweisung auf die Allmacht ihres Gebers niederzuschlagen. Was hier indirect, wird C. 8, 6 direct in den Worten ausgesprochen: „Wenn es wunderbar seyn wird in den Augen des Restes dieses Volkes in jenen Tagen, wird es deshalb auch in meinen Augen wunderbar seyn? spricht der allmächtige Herr." *) Die Partic. נֹטֶה und יֹסֵד sind nicht etwa einzig und allein auf die Vergangenheit zu beziehen. Im Gegensatze gegen die todte Ansicht, nach der die Werke Gottes, nachdem sie einmal geschaffen worden, neben ihm stehen, wie ein Haus neben dem Baumeister, wird in gewisser Beziehung die Erhaltung in der Schrift immer als fortgehende Schöpfung betrachtet. Gott spannt täglich von neuem den Himmel aus, täglich gründet er die Erde, die, wenn seine Kraft sie nicht hielte, aus ihrer Bahn weichen und zertrümmern würde. Auch das letzte Prädikat bezieht sich nicht blos auf die einmalige Erschaffung des Menschengeistes, sondern zugleich auf Gottes beständigen schaffenden und erhaltenden Einfluß auf denselben. Die Bildung des Menschengeistes wird hier unter

*) Parallel ist Jes. 42, 5: „Also spricht Gott der Herr, der den Himmel spannt und ihn ausdehnt, die Erde ausbreitet mit ihren Erzeugnissen, Odem gibt dem Volke auf ihr und Geist den auf ihr Wandelnden." Unabhängig von einander können die beiden St. nicht seyn. Denn es stimmen nicht nur die drei Momente überein, sondern sie werden auch in gleicher Folge gesetzt, auch ist der Zusammenhang derselbe. In beiden Stellen wird auf Gottes Allmacht hingewiesen als die Bürgschaft für die Realisirung des Messianischen Heiles. Für die Ursprünglichkeit bei Jesaias spricht 1. Daß es Sitte des Jesaias, besonders im zweiten Theile ist dem Namen Gottes eine Reihe solcher Epitheta anzufügen, im Interesse seiner Mission, wie sie in den Worten: tröstet, tröstet mein Volk, bezeichnet ist. 2. Daß Sacharja auf solche Grundst. fast von Vers zu Vers zurückweist.

den vielen Werken der göttlichen Allmacht wohl besonders hervorgehoben, weil in ihr der unbedingte beständige Einfluß desjenigen auf den menschlichen Geist begründet liegt, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche. Wie sollte der Schöpfer der Geister aller Menschen, der Gott der Geister alles Fleisches, Num. 16, 22. 27, 16, nicht, wie V. 4 gesagt wird, alle Reuter der Feinde mit Tollheit schlagen, wie sollte er nicht die Führer seines Volkes nach V. 6 mit heiligem Muthe erfüllen können? V. 2. Siehe! ich mache Jerusalem zum Becken des Taumels all den Völkern rings, und auch über Juda wirds seyn bei der Belagerung gegen Jerusalem. סף kommt in der Bed. Becken unläugbar vor in Ex. 12, 22 und mehreren andern St. Den Grund, weshalb hier ein Becken gesetzt wird statt des Bechers in der Grundst., hat Schmieder mit Wahrscheinlichkeit angegeben: „Ein Becken, wo Viele zugleich den Mund ansetzen oder schlürfen und trinken können." רעל ist gleichbedeutend mit תרעלה, Taumel, in den Grundst. Der Taumel kommt in Betracht als ein Zustand der Auflösung der Körperkraft. Der Vergleichungspunct ist das Hülflose und Elende des Zustandes. Der Taumelkelch ist mehrfach Symbol des göttlichen Gerichtes, welches in einen solchen Zustand versetzt. So Ps. 75, 9: „Denn ein Becher ist in der Hand des Herrn und schäumet von Wein, ist voll von Mischtrank, und er schenket daraus, und noch seine Hefen müssen schlürfen, trinken alle Bösen der Erde." Es ist dort die Rede von den Gerichten, welche Gott über die Heidenwelt verhängt wegen der Bedrängung seines Volkes und Reiches. Ferner Jes. 51, 17. 22. 23: „Erwecke dich, erwecke dich Jerusalem, die du getrunken aus der Hand des Herrn den Kelch seines Grimmes, die Kelchkuppe des Taumels hast du getrunken, ausgesogen. — — Siehe ich nehme aus deiner Hand den Becher des Taumels, die Kelchkuppe meines Grimmes nicht sollst du sie ferner trinken. Und ich gebe ihn in die Hand deiner Unter-

drücker, die da sprechen zu deiner Seele: beuge dich" u. s. w. Wenn hier Jerusalem in der Zeit nach der Erscheinung des guten Hirten, also die Kirche Christi zum Taumelbecken für alle Völker rings, für die ganze umgebende Heidenwelt gemacht wird, so kann das nur heißen, daß der Angriff gegen Jerusalem das göttliche Gericht über sie herbeiführen wird, welches sie in den Zustand völliger Ohnmacht versetzt. Derjenige, welcher das Taumelbecken darreicht, kann nach den Grundst. nur Gott seyn, dessen Gerichte zwar bei seinem Hause anfangen, aber nimmer auf ihm lasten bleiben. — In der Bezeichnung der Feinde findet eine Steigerung statt — hier alle Völker rings umher, V. 3 zuerst alle Völker, nachher alle Völker der Erde. Wir werden hier in Verhältnisse eingeführt, wie sie unter dem A. B. niemals stattfanden. Von allen Völkern wurde Israel erst wegen des Namens Christi gehaßt. Alle früheren Kämpfe mit der Heidenwelt waren particuläre. In einen universalen Kampf mit der Heidenwelt wurde das Reich Gottes erst dann verwickelt, als es ökumenische Ansprüche erhob, als es, nicht zufrieden damit sein Daseyn zu wahren, erobernd auftrat. — Der Sinn des zweiten Theiles soll nach einer der verbreitetsten Erklärungen der seyn, auch Juda werde, von den Feinden gezwungen, an der Belagerung Jerusalems Theil nehmen.*) Die Vertheidiger dieser Er-

*) So der Chaldäer, Hieron.: Sed et Judas, obsessa Hierusalem, est captus a gentibus, et, in illarum transiens societatem, cogetur obsidere metropolin suam. Die beiden einzigen scheinbaren sprachlichen Rechtfertigungen dieser Erklärung sind die von Michaelis, dem Rosenm. und Ewald folgen: „Sed et super Judam erit (h. e. etiam Judae incumbet, s. etiam Juda tenebitur vel cogetur esse) in obsidione" etc., auch über Juda wird es kommen, und die von Kimchi, Hitzig, Maurer u. A.: „Sed et super Judam erit (calix vertiginis), cum cogetur venire in obsidionem contra Hierusalem", oder: „Aber auch für Juda ist Jerusalem ein solches Taumelbecken." Gegen beide gemeinschaftlich spricht aber, daß von einer Theilnahme Juda's an der Belagerung Jerusalems im Folgenden auch nicht die geringste Spur ist, daß vielmehr Juda als der Verbündete Jerusalems, ja als derjenige erscheint,

klärung müssen im Folgenden historische Umstände hinzudichten, von denen im Text nicht die geringste Spur, ja das Gegentheil enthalten ist. Mit der Berufung auf C. 14, 14 wird auch nichts ausgerichtet, da dort nur nach falscher Erklärung ein Kampf Juda's gegen Jerusalem erwähnt wird.*) Das Richtige ist: auch über Juda wirds kommen bei der Belagerung gegen Jerusalem. Dem Sinne nach ganz richtig schon Luther: auch Juda wirds gelten, wenn Jerusalem belagert wird. Das Subject in יהיה ist theils aus משא, Last, zu entnehmen, theils aus dem ersten Gliede. Wenn Jerusalem zum Taumelbecken gemacht wird, so ist die Voraussetzung sein eignes schweres Leiden. Man darf nicht etwa מצור hinter יהיה ergänzen. מצור kann nur eine Festung treffen, nicht ein Land, vgl. Deut. 20, 20. Hofmann meint, die Landbevölkerung habe sich in die Stadt geworfen. Dagegen aber spricht das Folgende, wo Juda von Jerusalem gesondert agirt. Der Gegensatz von Juda und Jerusalem scheint hier der des geringeren und der des angeseheneren Theiles des Bundesvolkes zu seyn, ebenso wie V. 8 in Jerusalem selbst ein ähnlicher Gegensatz durch das Haus Davids und die übrigen Bewohner bezeichnet wird. Den Typus zu diesem Verhältnisse gab dem Pr. das Verhältniß der bürgerlichen und religiösen Hauptstadt Jerusalem zu dem übrigen Juda, das zu ihm mit staunender Bewunderung emporsah in der Vergangenheit und

---

durch dessen unter des Herrn Beistande erfochtenen Sieg Jerusalem errettet werden soll.

*) Dieser Grund trifft die Erklärung von Kimchi um so stärker, da nach ihm Juda wegen seiner gezwungenen Theilnahme an der Belagerung schwere göttliche Strafe treffen soll, während doch im Folgenden ihm nichts als Heil angekündigt wird. Gegen die Erklärung von Michaelis spricht speciell, daß seine Auffassung des עַל, obgleich an und für sich nicht gradezu verwerflich, vgl. Ez. 45, 17. Ps. 56, 13, doch hier durch den offenbaren Parallelismus von Juda und Jerusalem zurückgewiesen wird, welcher nicht zuläßt, daß עַל bei dem einen anders aufgefaßt werde, wie bei dem andern.

Gegenwart, vgl. z. B. Ps. 122. 87, 2: „Der Herr liebt die Thore Zions vor allen Wohnungen Jakobs.“ Die streng buchstäbliche Auffassung dieses Gegensatzes, der sich auch in dem ersten Theile C. 1, 12. 2, 16 findet, hat grade bei Sacharja, wegen seines durchgängigen bildlichen und typischen Charakters besonders wenig für sich. Der Gegensatz dient hier nur dazu, die in dem Folgenden enthaltene Verkündung vorzubereiten, daß der Herr, damit die Errettung um so mehr als sein Werk erscheine, sich des schwächsten und ohnmächtigsten Theiles des Bundesvolkes zuerst annehmen werde. V. 3. Und geschehen wirds desselben Tages, da werde ich machen Jerusalem zu einem Laststein für alle Völker, alle, die ihn heben, werden sich zerreißen, und es versammeln sich gegen sie alle Heiden der Erde. Das Bild eines schweren Steins, welcher denen, die ihn, ihre Kräfte zu hoch anschlagend, heben, Verrenkungen und Brüche zuzieht („damnum non sentiens ipse magnum damnum iis affert.“ Marck), ist an und für sich so deutlich, daß man nicht grade mit den meisten Ausll. eine directe Beziehung auf eine nach dem Berichte des Hieronymus in Palästina zu seiner Zeit gebräuchliche Leibesübung, den Wettkampf in der Aufhebung schwerer Steine, anzunehmen braucht. Mit vollem Rechte bemerkt Schmieder: „So haben die Heiden des Römischen Reiches es versucht den Laststein der christlichen Kirche zu heben, indem sie die Zeugen Christi tödteten; aber das Römische Heidenthum hat sich an den Wunden, die dieser Laststein ihm riß, verblutet.“ Wenn Derselbe aber hinzufügt: „Ob an eine wirkliche Belagerung eines christlichen Jerusalems zu denken ist, oder ob das Bild der Belagerung nur Typus eines feindlichen Anstürmens gegen den Mittelpunct des christlichen Volkslebens ist, läßt sich bis jetzt nicht mit Sicherheit entscheiden“, so müssen wir Einspruch thun. Beginnt die Erfüllung mit dem Tode des Gesalbten, so kann Jerusalem nur das Centrum der

christlichen Kirche bezeichnen. Und darauf sind wir auch schon dadurch gewiesen, daß in C. 11 vernichtende Verwüstung über das ganze früher heilige Land und also auch über das leibliche Jerusalem ergeht. Ein äußerer Kampf aller Völker der Erde gegen ein äußeres Jerusalem ist schon an sich wenig wahrscheinlich. Wir haben hier offenbar eine Zusammenfassung desjenigen vor uns, was in der Geschichte in einer langen Reihe einzelner Acte sich darstellt, den Siegeslauf der streitenden Kirche durch die Jahrhunderte der Weltgeschichte seit dem Erscheinen des guten Hirten. Gegen die Beziehung auf ein äußeres Jerusalem entscheidet endlich auch die Wiederaufnahme unserer Verkündung in der Apocalypse, wo an die Stelle Jerusalems hier einfach die christliche Kirche tritt, welche erst das heidnische Rom besiegt, dann die heidnischen zehn Könige, zuletzt das in Gog und Magog wiederauflebende Heidenthum. — In den Worten: und es versammeln sich u. s. w., beschreibt der Prophet noch einmal in den stärksten Ausdrücken die Gefahr, damit im Gegensatze gegen sie die Errettung um so wunderbarer erscheine, und zugleich, damit die Gläubigen nicht vor derselben muthlos werden möchten.

V. 4. An dem Tage, spricht der Herr, werde ich schlagen alle Rosse mit Scheuheit, und ihre Reuter mit Tollheit, und über das Haus Juda's werde ich öffnen meine Augen, und alle Rosse der Völker werde ich schlagen mit Blindheit.*) Roß und Reuter sind seit Ex. 15, 1. Ps. 20, 8: „Jene der Wagen und jene der Rosse, wir aber des Namens des Herrn unseres Gottes gedenken" characteristisch für

*) Calvin: Confirmat igitur, quod nuper dixit, quamvis totus mundus conspiret contra ecclesiam, tamen satis virtutis esse in Deo, ut omnes impetus vel procul repellat, vel conterat. Et ideo stuporem, amentiam, caecitatem ponit, ut discant fideles deum occultis modis posse hostes suos vel perdere vel profligare. Quamvis ergo deus non pugnet exertis gladiis, neque utatur communi bellandi more, dicit tamen propheta, instructum esse aliis mediis, ut hostes suos prosternat.

die Heidenmacht. Von dem gewöhnlichen Kriege wird hier nur das Bild entlehnt. C. 9, 11 ff., wo von wirklichem Kriege die Rede, trägt viel mehr einen militärischen Charakter. Da wird des Schwertes, des Bogens, der Pfeile, der Trompete, des Blutes u. s. w. gedacht. Was das Schlagen der Reuter mit Wahnsinn bedeute, wird veranschaulicht durch das Beispiel 2 Kön. 6, 18, wo der Herr auf das Gebet des Elisa die Feinde so verblendet, daß sie, statt ihn zu greifen, in ihr eignes Verderben rennen. Das Haus Juda's, nicht wie im vorherg. und folg., wo Juda im Gegensatze gegen Jerusalem steht, blos Juda, scheint hier das ganze Bundesvolk zu umfassen. V. 5. Und es sprechen die Fürsten*) Juda's in ihrem Herzen: Stärke sind mir die Wohner Jerusalems in dem Herrn Zebaoth, ihrem Gott. אַמְצָה ist als Nomen aufzufassen, da jede andere Erklärung weder grammatisch gerechtfertigt werden kann, noch einen passenden Sinn giebt. Ihr Licht erhält unsere Stelle aus V. 6. 7. Dort wird es hervorgehoben, daß Gott den schwächsten, den feindlichen Angriffen am meisten ausgesetzten Theil des Bundesvolkes oder der Kirche, bezeichnet durch die Bewohner der Pro-

*) Merkwürdig ist hier, wie schon C. 9, 7, der Gebrauch des Nom. אַלּוּף von Fürsten und Anführern des Bundesvolkes. Dieß Wort kommt außerdem nur als Bezeichnung der Idumäischen Stammesfürsten vor, Gen. 36, 15 ff., Exod. 15, 15, 1 Chron. 1, 51 ff. Mehrere Lexicographen führen zwar für die allgemeinere Bedeutung außer unseren Stellen noch die Jer. 13, 21 an; allein schon Schultens, animadvv. phil. zu Jer. 13, 21, hat nachgewiesen, daß אַלּוּף hier nicht die Bedeutung Fürst, sondern, wie auch sonst bei Jeremias (3, 4), die Bedeutung Freund hat. Dieser eigenthümliche Gebrauch des אַלּוּף bei Sacharja weist 1. die Hypothese derer zurück, welche annehmen, daß C. 9 von einem andern Verf. sey, wie das unsere. Er legt 2. ein Zeugniß ab für die Abfassung des zweiten Theiles in der nachexilischen Zeit, und also für seine Aechtheit. Ein solcher Sprachgebrauch — ungefähr so, wie wenn Jemand Markgraf für Fürst überhaupt gebrauchte — erklärt sich nur aus der Erlernung der Sprache aus den älteren schriftlichen Denkmalen, an die Sacharja sich beständig anlehnt.

vinz, im Gegensatze der Bewohner der Hauptstadt, zuerst erretten, und ihnen den glänzendsten Sieg über die gemeinsamen Feinde ertheilen werde, damit der frühere Glanz von Jerusalem nicht durch den neuen Vorzug einen solchen Zuwachs erhalte, daß Juda dadurch ganz verdunkelt werde. Diese Verkündigung nun wird in unserm V. durch die Nachricht vorbereitet, wie wenig Juda auch nur von fern an solches Glück und an solche Ehre dachte, wie es in stiller Demuth und Bescheidenheit sein Heil nur von der von Gott besonders begnadigten, unter seinem speciellen Schutze stehenden Hauptstadt erwartete. Das eigene Bekenntniß der Niedrigkeit läßt die folgende Verherrlichung um so mehr als ein Werk Gottes erscheinen, der in den Schwachen stark ist und dem Demüthigen Gnade giebt. Mit Recht bemerkt **Schmieder**, die Fürsten Juda's seyen „Typus für die Häupter des gläubigen Volkes zu jeder künftigen Zeit, welchen Namen oder Titel sie auch im Wechsel der Jahrhunderte führen mögen". לִי für לָנוּ erklärt sich daraus, daß die Fürsten Juda's im Namen des ganzen Volkes reden, ganz so wie C. 7, 3 die Gesandten des Bundesvolkes fragen: soll **ich** weinen, wie **ich** gethan habe. V. 6. **An dem Tage werde ich machen die Fürsten Juda's wie ein Feuerbecken unter Hölzern, und wie eine Feuerfackel unter Garben, und sie fressen zur Rechten und zur Linken alle Völker umher, und es sitzt Jerusalem auch ferner an ihrer Stelle zu Jerusalem.** Jerusalem wird an der ersten St. als Weib personificirt. Sie bleibt trotz aller Ankäufe der Feinde, welche sie zu Boden werfen wollen, auch ferner sitzen, wo sie bis dahin gesessen hat. Erläuternd ist Jes. 47, 1, wo das Gegentheil von Babel, der Repräsentantin der Welt, ausgesagt wird: „steige herab und setze dich auf Staub, du Jungfrau Tochter Babel, setze dich auf die Erde ohne Thron, Tochter der Chaldäer". V. 7. **Und helfen wird der Herr den Zelten Juda's zuerst, damit sich nicht erhebe die Pracht des**

Hauses David und die Pracht der Wohner Jerusalems über Juda. Die Zelte Juda's, seine Hütten, bilden den Gegensatz gegen die prachtvollen Bauten der Hauptstadt und weisen vielleicht zugleich hin auf die Schutzlosigkeit Juda's, durch die es unbedingt auf die göttliche Hülfe hingewiesen ist.*) Parallel ist Ez. 38, 11. Das: damit nicht, u. s. w., bezieht sich auf das zuerst, dessen versuchten falschen Erklärungen es vorbeugt, nicht auf die göttliche Hülfe, die ja Jerusalem, ebensowohl wie Juda, und zwar durch dasselbe zu Theil werden sollte. Daß תִּפְאֶרֶת nicht vor Juda wiederholt wird, hat seinen guten Grund. Burk: „simplex Judae mentio ostendit, non habuisse alias Judam aliquid decoris, quo se potuisset efferre". תִּפְאֶרֶת, nicht etwa das Rühmen, sondern die Pracht und Herrlichkeit. Es ist hier nur von dem Besitze der Vorzüge die Rede, der aber nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur leicht den Mißbrauch zur Selbsterhebung über Andere und über Gott mit sich führt, und dessen zu große Anhäufung daher verhütet werden muß. Es scheint, daß der Prophet hier einen solchen Mißbrauch vor Augen hat, welchen in früherer Zeit Jerusalem mit seinen Vorzügen vor der Provinz wirklich trieb. Die Starken werden durch die Schwachen errettet, damit zwischen beiden das rechte Gleichgewicht entstehe, damit, wie Hieronymus bemerkt, offenbar werde: domini esse in utrisque victoriam. Das Haus Davids ist der Königliche Stamm in dem Reich Gottes, der in Christo gipfelte und sich fortsetzt in den Fürsten und Großen in dem Reiche Gottes, die seines Geistes theilhaftig geworden. In Ps. 45, 17 erscheinen die Könige des Messianischen Reiches als Söhne des Messias, also als Mitglieder des Hauses David. V. 8. An dem Tage wird der Herr beschirmen den Wohner Jeru-

---

*) Calvin: per tabernacula meo judicio intelligit propheta tuguria, quae non possunt tueri suos hospites vel inquilinos. — Est hic tacita comparatio inter tuguria et urbes munitas.

salems, und seyn wird der strauchelnde unter ihnen an dem Tage, wie David, und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel des Herrn vor ihnen. Der Artikel in הַנִּכְשָׁל theilt die Bewohner Jerusalems in zwei Hälften, die Schwachen und die Starken. Die ersteren sollen auf die Stufe übertreten, welche früher der stärkste unter letzteren, ihr Ahnherr, der tapfere Held und König David einnahm, die letzteren sollen auf eine in der früheren Oeconomie gar nicht vorhandene Stufe steigen. Der Prophet drückt auf diese Weise individualisirend den Gedanken aus, daß zu jener Zeit der Herr die Seinen zu einer früher nicht geahndeten Herrlichkeit erheben werde. Die neutestamentliche Parallelst. ist Luc. 7, 28: *λέγω γὰρ ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδείς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστι.* — Für die letzten Worte: und das Haus Davids u. s. w., ist Matth. 3, 11 parallel, wo der Täufer spricht: *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.* Er ist ein Schwacher, נִכְשָׁל — eig. ein Strauchelnder, dann überhaupt ein Schwacher, vgl. 1 Sam. 2, 4 — im Verhältniß zu dem Sohne Davids, der nach ihm kommt. Elohim, was hier von vielen älteren Ausll. fälschlich von den Engeln erklärt wird, bezeichnet im Allgemeinen die Gottheit im Gegensatze gegen das menschliche Wesen, vgl. zu Ps. 8, 5. Dagegen das: wie der Engel des Herrn (nicht wie Mehrere: ein Engel), sein Offenbarer, dem Sacharja beständig seine Namen und seine Werke beilegt, stellt uns innerhalb des Gebietes der Gottheit eine bestimmte Gestalt vor Augen. Auf den Engel des Herrn führt auch das: vor ihnen, welches anspielt auf den Zug durch die Wüste, wo nicht ein Engel, sondern der Engel des Herrn vor Israel einherzog, vgl. Th. 1 S. 138, dann zu Micha 2, 13, Th. 1 S. 504. An eine Hyperbel, gleich der in 2 Sam. 14, 17. 20, kann hier gar nicht gedacht werden, denn

wir haben hier die Rede eines Propheten vor uns, und dann sprechen dagegen die Parallelst., nach denen Sacharja die Erscheinung des Engels des Herrn in dem Messias erwartete, C. 11, dann auch C. 12, 10. 13, 7. Das Haus Davids kommt hier, anders wie in V. 7, zunächst nach dieser seiner Spitze in Betracht. Es wäre seltsam, wenn Sacharja, die Glorie des Hauses Davids unter dem N. B. schildernd, von Demjenigen abstrahirte, in dem dasselbe nach der einmüthigen Verkündung der Propheten gipfeln sollte. Daß auch Sacharja den Messias aus dem Hause Davids erwartete, zeigt C. 9, 9. 10, dann auch C. 3, 8. 6, 12, die so gut wie ausdrücklich auf die früheren Verkündungen von dem Messias aus dem Stamme Davids zurückweisen. Die Glorie Christi geht aber über auf die Gesalbten unter seinen Dienern, die Häupter der Kirche, vgl. Gal. 4, 14: ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν. Aber das kann nur als der Abglanz der eigentlich nur auf Christo ruhenden Herrlichkeit in Betracht kommen. Die wahre Gleichheit des Hauses Davids mit Gott und wie steigernd gesagt wird, mit dem Engel Gottes, kann nur durch die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur bewirkt werden, wie sie in Christo stattfand. Das Menschliche an sich kann nicht bis zu solcher Höhe gesteigert werden. Daß hier nicht von einer bloßen Aehnlichkeit die Rede ist, sondern von einer wahrhaftigen Gleichheit, zeigt das: wie David, im Vorherg. — V. 9. Und es geschieht an diesem Tage, ich werde suchen zu vertilgen alle die Heiden, welche gegen Jerusalem kommen. Mehrere: ich werde aufsuchen, um zu vertilgen. Allein die auffallend übereinstimmende Parallelst. C. 6, 7 zeigt, daß auch hier בִּקֵּשׁ mit לְ von einem Streben nach etwas hin verstanden werden muß. — Wir haben hier den Beschluß des ersten Theiles, welcher den Sieg Israels über die Heidenwelt schildert. Mit V. 10 beginnt der zweite, die Wiederbringung der Söhne des Reiches. — Die Be-

merkung von Ch. B. Michaelis: „Es ist offenbar, daß diese Verkündung in den Anfängen des N. T. nicht erfüllt worden ist; denn damals hat Gott nicht die Heiden vernichtet, die zum Verderben Jerusalem kamen, sondern vielmehr durch sie Jerusalem selbst mit dem Staate der Juden und dem Levitischen Cultus“ geht von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß Jerusalem hier das äußere Jerusalem sey, was sich uns schon im vorigen Cap. als verwüstet darstellt. Die erste großartige Verwirklichung unserer Verkündigung war der Untergang Roms als heidnische Weltherrscherin, vgl. Apoc. 17. 18. — Die Einschränkung: wenn sie sich nicht bekehren, ist selbstverständlich und wird in C. 14 ausdrücklich ausgesprochen, vgl. C. 9, 10, wonach die gerechte Friedensherrschaft des Messias alle Heiden bis zum Ende der Erde umfaßt.

V. 10. Und ich gieße aus über das Haus Davids, und über den Wohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadeflehens, und sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben; und sie wehklagen über ihn, wie das Wehklagen über den Einzigen, und trauern über ihn, wie die Trauer über den Erstgebornen. Angeknüpft wird an Jo. 3, 1: und es geschieht, danach werde ich ausgießen meinen Geist, und schon diese Anknüpfung zeigt, daß wir hier eine Verkündung vor uns haben, welche sich auf die Messianische Zeit in ihrem weitesten Umfange und von dem Versöhnungstode Christi an bezieht. Die Erfüllung der Grundweissagung begann am ersten Pfingstfeste, welches zugleich selbst weissagenden Character trug, eine factische Erneuerung der Weissagung Joels war. Durch das Haus Davids und die Wohner Jerusalems werden hier die Mitglieder des alten Bundesvolkes bezeichnet, dieselben, welche Petrus in Apgsch. 3, 25 als υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης anredet. Auffallend ist es auf den ersten Anblick, daß hier, wie C. 13, 1 nur das Haus Da-

vids und die Bewohner Jerusalems genannt werden, nicht Juda. Es erklärt sich dieß aber aus dem bei den Aelteren häufig vorkommenden Gebrauche, das Ganze des Volkes durch seinen Hauptsitz oder Mittelpunct, Jerusalem oder Zion, zu bezeichnen. Auch in dem ersten Theile ist mehrmals nur von Jerusalem die Rede, während der Prophet doch das Ganze vor Augen hat. So z. B. C. 3, 2: „der Herr schelte dich, der *Jerusalem* erwählt"; C. 8, 8, während an andern Stellen, z. B. 1, 12, das Ganze durch Jerusalem und die Städte Juda bezeichnet wird. — חן heißt nie *Flehen*, wie *Hofmann* unter Berufung auf Hi. 19, 17 erklären will, wo zu übersetzen ist: mich jammert der Söhne meines Leibes, s. v. a. mich schmerzt der Verlust meiner Kinder. Ein Erzeugniß der Verlegenheit ist ebenso auch die Erkl. von *Ewald*: „einen Geist von *Liebe* und von Liebesuchen." חן steht nie von der Liebe zu Gott, auch nicht von der Liebe zu den Brüdern, immer nur von der Liebe des Hohen zu den Niederen, von der *Gnade*. In Bezug auf den Genitiv bemerkt *Hitzig*: „ein Geist der Gnade und des Gebetes, des letzteren, sofern er solches hervorbringt, der ersteren, sofern seine Ertheilung ein Act der göttlichen Gnade ist," fügt aber selbst hinzu: „doch scheint solche Verbindung zweier Genitive im entgegengesetzten Sinne hart und ohne Beispiel." Ist der Geist des Flehens der Geist, welcher das Flehen hervorbringt, so muß auch der Geist der Gnade der Geist seyn, welcher die Gnade wirkt, mit sich führt, vgl. die ganz ähnliche Verbindung Jes. 11, 1: „der Geist der Weisheit, der Kraft" u. s. w. Nach der Zusammenstellung mit dem Flehen ferner kann die Gnade hier nicht die Gnade Gottes in ihrer Objectivität seyn (*Maurer*: animus, qui gratiam divinam conciliet), sondern nur die Gnade als innerlich wirksames Princip. Zorn und Gnade, die ihre Wurzeln in Gott haben, entfalten ein eigenthümliches Leben in dem Inneren des Menschen. In Röm. 4, 15: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν

κατεργάζεται ist der Zorn zwar nicht gradezu das Bewußtseyn um den Zorn, wohl aber kommt er nach seiner Manifestation in dem Inneren des Sünders in Betracht. In Bezug auf die Gnade ist vollkommen parallel die auf die unsere zurückweisende St. Hebr. 10, 29: καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. Der Geist der Gnade ist dort der Geist, der den Gnadenstand hervorbringt, vgl. noch 2 Tim. 2, 1: ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Apgsch. 4, 33, Röm. 12, 6. Der Geist der Gnade ist somit der Geist, der die Gnade innerlich nahebringt und versiegelt. In C. 11, 10 wird der Stab Lieblichkeit zerbrochen zum Zeichen, daß die Juden wegen der Verschmähung des guten Hirten keinen gnädigen Gott mehr haben; hier wird ihnen durch den Geist die Gnade von Neuem innerlich angeeignet. Sehr bezeichnend ist die Zusammenstellung der Gnade und des Gnadeflehens. Es wird selbst durch die Wahl der von derselben Wurzel abstammenden Ausdrücke darauf hingewiesen, daß dieses Flehen in dem Stande der Gnade seinen Grund hat. Burk: „sic vero Judaei toti sanabuntur ab opinione meriti et a consuetudine precularum." הִבִּיט mit אֶל steht nicht selten, wo von einem geistigen oder leiblichen Hinschauen die Rede ist, was mit Vertrauen in dem angeschauten Gegenstande ruht, ebenso wie θεωρεῖν z. B. Joh. 6, 40. So Num. 21, 9 in Bezug auf die eherne Schlange, durch deren Anschauen Israel geheilt wurde*). Hier steht es in stillschweigendem Gegensatze gegen die Verachtung und den Abscheu, mit dem früher Israel seinen Blick von dem Messias abgewandt hatte, vgl. Jes. 52, 14. — Höchst merkwürdig ist das: auf mich. Der Redende ist nach V. 1 der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erden. Daß wir aber nicht bei dem einen unsichtbaren, über jedes Leid erha-

*) Auf diese St. wird hier, wie es scheint, im Vorbilde von Joh. 3, 14. 15 angespielt.

denen Gott stehen bleiben dürfen, zeigt das Folgende, wo dieser Jehova sich als von Israel durchbohrt, und jetzt von ihm in bitterer Reue beklagt darstellt. Das Räthsel löst sich aus der alttest. Lehre von dem Engel und Offenbarer des höchsten Gottes, dem der Prophet wegen seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen alle, selbst die erhabensten Namen Gottes beilegt, der auch nach C. 11 das Hirtenamt über das Volk übernommen hatte, und von ihm mit dem schnöden Undank belohnt worden war. Das Suff. in עָלָיו fassen mehrere Ausll., welche an der Messianischen Erklärung festhalten, nicht persönlich, sondern sachlich auf. So Gousset, Schultens, animadvv. phill. z. d. St., und Dathe: sie klagen darüber, nämlich über das Verbrechen der Durchbohrung. Allein die Gründe für diese Auffassung sind nicht haltbar. Sie berufen sich zuerst auf den Personenwechsel, אֵלַי und עָלָיו. Allein ein solcher Uebergang von der ersten zur dritten Person ist namentlich bei den Propheten so häufig, daß es sich nicht der Anführung einzelner Beispiele verlohnt (vgl. Gesen. Lehrg. S. 742). Hier lag noch eine besondere Veranlassung dazu in dem vorhergehenden: „denjenigen, welchen sie durchbohrt haben," worin eigentlich schon ein Uebergang in die dritte Person stattfindet. Und dieser Uebergang war um so mehr angemessen, da es galt darauf hinzudeuten, daß derselbe, den der höchste Gott wegen der Einheit des Wesens mit sich identificirt hatte, doch persönlich von ihm verschieden ist, vgl. das: den Mann, der mein Nächster in C. 13, 7, ein Grund des Wechsels, auf den zuletzt E. Meier, Stud. u. Crit. 42 S. 1039 hingewiesen hat. — Sie bemerken ferner: „Warum sollten die gläubigen Juden über ihn, den getödteten Messias, klagen, den sie doch, wie gesagt wird, als Lebendigen mit Hoffnung und Vertrauen anblicken?" Wir antworten: sie klagen über den Ermordeten nicht, als ob er noch dem Tode unterworfen wäre, sondern in dem reuigen Bewußtseyn, daß er durch

ihre Sünden getödtet worden. Was aber gegen diese Erklärung entscheidet, ist theils, daß עַל auf das Verbum סָפַד folgend, wenn überhaupt den Gegenstand, durchgängig die Person bezeichnet, über welche gewehklagt wird, vgl. z. B. Jer. 34, 5, 2 Sam. 11, 26, 1 Kön. 13, 30, theils daß in dem folgenden durchgängig nur von der Klage über Personen die Rede ist, über den Einzigen, über den Erstgebornen, über den König Josias, theils endlich daß V. 12—14 offenbar die schmerzliche Trauer des ganzen Volkes und aller einzelnen Individuen über einen Todten geschildert wird. — הָמֵר, eigentlich bittermachend, bezieht sich, wie schon der Gebrauch des Infin. zeigt, zurück auf das vorhergehende: sie klagen, und man darf daher nicht mit den meisten Auslegern aus der Vergleichung von Jes. 22, 4 hier: das Weinen ergänzen, um so weniger, da das Passende der Beziehung auf סָפַד durch Jer. 6, 26: מִסְפַּד תַּמְרוּרִים, bestätigt wird, und da das Hiph. von מרר sonst nur in der Bed. bitter machen, nicht betrüben vorkommt. Die Klage über den einzigen Sohn kommt auch sonst als Bezeichnung der allertiefsten Trauer vor, Am. 8, 10: „und ich mache es wie die Trauer eines Eingebornen.“ Jer. 6, 26. Die Trauer über den Erstgeborenen hatte ihren Typus in Aegypten, Exod. 11, 6: „und es wird ein großes Geschrei im Lande, wie es nimmer gewesen und nimmer seyn wird.“ — Die Erfüllung der Weissagung unseres Verses fand ihren Anfang gleich nach der Kreuzigung Christi, Luc. 23, 48: καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωροῦντες τὰ γενόμενα τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη (dieß die Grundbedeutung des Verbi סָפַד, das ursprünglich eine specielle Aeußerung der Trauer bezeichnet, vgl. Jes. 32, 12, super ubera plangunt, Winer s. v.) ὑπέστρεφον. Die Haufen, welche kurz vorher gerufen hatten: kreuzige ihn, schlagen hier, getroffen von den Erweisungen der übermenschlichen Hoheit Jesu in sich, und klagen über den Todten und ihren

Frevel. Damit begann eine großartige Bewegung, welche der christlichen Kirche große Schaaren bußfertiger Juden zuführte. Ihren Mittelpunct hatte diese an dem ersten christlichen Pfingstfeste. Der Erfolg der ersten Rede des Petrus, welche in Apgsch. 2, 36 in den Worten culminirt: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, wird in V. 37 also bezeichnet: ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ. Der Erfolg der zweiten Rede des Petrus, deren Thema nach C. 3, 15 das war: τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, war nach C. 4, 4: πολλοὶ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν καὶ ἐγενήθη ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε. Die Größe der damaligen Bewegung zeigt auch C. 5, 14: μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν. Man darf diese Anfänge der Erfüllung um so weniger ausschließen, da nicht nur Luc. 23, 48, sondern auch Hebr. 10, 29 bestimmt auf u. St. anspielt und die in ihr enthaltene Verheißung als schon theilweise in Erfüllung gegangen voraussetzt. Daß auch das Haus Davids bei jener Bewegung betheiligt war, erweist Schmieder mit Recht aus Apgsch. 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ (καὶ τῇ δεήσει) — hier das Flehen, in C. 4, 33 die Gnade — σὺν γυναιξὶ καὶ Μαρίᾳ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, wobei zu bemerken, daß die Schuld eine Nationalschuld war, die auch von denjenigen als die ihre gefühlt wurde, die schon vorher an Christum gläubig gewesen. Die einzige eigentliche neutest. Citation u. St. ist Joh. 19, 37 καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Ueber das Verhältniß dieses Citats zu der Weissagung ist folgendes zu bemerken. 1. Die einzige Abweichung von den Worten des Originals ist die Verwandelung der ersten Person in die dritte. Bei Sacharja redet der Messias selbst, Johannes redet von ihm.

Man darf hieraus um so weniger, wie noch zuletzt Bleek thut, schließen, daß der Apostel, der hier, abweichend von den LXX, unmittelbar aus dem Hebr. übersetzt, eine andere Lesart vor Augen gehabt habe, da wir in dem Citate Matth. 27, 9 aus Sach. 11, 13 ganz dieselbe Erscheinung finden, erklärlich aus dem Streben nach größerer Deutlichkeit. Hätte Johannes nicht: auf mich, gelesen, so hätte er nicht hier u. Apoc. 1, 7 die Zuversicht der Beziehung auf Christum haben können. 2. Obgleich Vitringa (obss. II, 9, p. 172), und Michaelis sich Mühe geben, das Gegentheil zu erweisen, so ist doch offenbar, daß das Citat des Johannes sich zunächst nur auf die Durchbohrung mit der Lanze, nicht auf den ganzen Kreuzestod Christi bezieht. Er erzählt V. 31—33, wie dem Herrn nicht, wie den übrigen, die Beine zerbrochen, V. 34 wie ihm die Seite durchbohrt worden. Er führt dann V. 36 ein alttestamentliches Zeugniß für das erste, V. 37 für das zweite an. Doch ist damit, daß Johannes die Weissagung nur in Bezug auf diesen einzelnen Umstand anführt, keinesweges gegeben, daß er sie auf denselben beschränkte, sondern nur daß er sie auch in ihm erfüllt fand, und zwar mit vollem Rechte, da die Durchbohrung mit dem Speere ebenso wie die ganze Kreuzigung nach Apgsch. 2, 23, auf die geistige, nicht auf die materielle Ursache gesehen, ein Werk der Juden war. Daß Johannes weit davon entfernt ist, die Weissagungen immer auf den Gegenstand zu beschränken, auf den er sie zunächst bezieht, zeigt doch wohl C. 18, 9. Offenbar aber würde unsere Weiss. an Bedeutung sehr verlieren, wenn man das Verbum דָּקַר auf das einzige Factum der Durchbohrung mit der Lanze beschränken wollte. Es bezeichnet vielmehr das ganze Leiden, durch welches der Tod des Messias herbeigeführt wurde. Daß dieser das wesentliche sey, daß es nicht auf das Instrument und auf die Todesart ankommt, zeigt schon die Vergleichung von C. 13, 7, wo als das Instrument das Schwert genannt wird, während

דָּקַר mehr auf einen Speer hinführt. Mit vollem Rechte bemerkt Lücke: „Aus der feindlichen Judenwelt hatte sich, als Johannes sein Evangelium schrieb, bereits eine Menge solcher gesammelt, welche auf den Durchstochenen schauten als auf ihr Heil. In diesem Sinne war das ὄψονται bereits in Erfüllung gegangen.“ — Außer dieser bestimmten Citation wird noch an zwei Stellen, und dieß offenbar absichtlich, auf unsere Stelle angespielt Matth. 24, 30 καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Apoc. 1, 7: ἰδοὺ, ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς, καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν. Diese Stellen sind eine Art von heiliger Parodie der des Sacharja. Sie zeigen, daß es neben der heilsamen Reue, der göttlichen Traurigkeit, von der Sacharja redet, noch eine andere Reue, die Judasreue der Verzweifelung gibt, neben dem freiwilligen Hinsehen auf den Durchstochenen ein anderes unfreiwilliges, dem auch der Unglaube nicht entgehen kann. Die schauerliche Erhabenheit dieser Anspielung wird jeder empfinden Auch sie zeigt übrigens, daß der Herr selbst und seine Apostel unsere Stelle auf Ihn bezogen.

Geschichte der Auslegung.

1. Unter den Juden.

Eine dankenswerthe Sammlung des Materials gibt hier Frischmuth, dissert. de Messia confixo, wiederabg. in dem thes. theol. phil. 1, p. 1042 sqq., und Salemann, Jehova transfossus, ibid. p. 1054 sqq. Schon vor dem Erscheinen Christi lag es den Juden nahe, den richtigen Sinn der Weissagung zu verfehlen; dieser führte nicht etwa blos auf einen leidenden und sterbenden Messias überhaupt, wie Jes. 53, sondern auf einen leidenden und sterbenden Messias, welcher mit Gott durch eine geheime Einheit des Wesens verbunden war, ein Geheimniß, was erst nach der Erscheinung des Sohnes

Gottes im Fleische vollkommen durchschaut werden konnte. Bei den Juden nach Christo mußte die Schwierigkeit des Verständnisses steigen; sie waren nicht nur, wie die früheren, des Lichtes der Erfüllung beraubt, sondern auch durch die christliche auf diese Stelle fußende Polemik in die Enge getrieben. Wie wenig man unter diesen Verhältnissen von ihnen eine unbefangene Auslegung erwarten kann, zeigt das offene Bekenntniß Abarbanels, das Hauptaugenmerk bei seiner Erklärung sey, den Anstoß hinwegzuräumen, welchen die Erklärung der Christen von dem Gekreuzigten seinem Volke gebe. Die Geschichte der Auslegung bei den Juden ist daher wenig mehr, als eine Angabe der Hauptwege, welche sie in Verdrehung der Weissagung einschlugen, schon durch den Widerstreit ihrer Erklärungen ein übles Vorurtheil gegen die Richtigkeit derselben erweckend.

1. Einige suchten sich durch figürliche Auffassung des דָּקַר zu helfen: durchbohren, s. v. a. kränken. Nach ihnen soll der Vers die Reue schildern, welche die Juden dereinst über ihre gegen den Herrn begangenen Frevel empfinden werden. Dieser Ansicht folgend übersetzen schon die Alex.: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Nach dem Vorgange des Hieronymus meinen hier viele, die LXX haben דָּקָרוּ verwechselt mit רָקָדוּ, und allerdings fehlt es bei ihnen nicht an Beispielen ähnlicher Metathesen. Andere meinen, nach dem Vorgange von Lud. Cappellus, sie haben in ihren Handschr. רָקָדוּ gelesen, was gar nicht wahrscheinlich ist, da diese Lesart sonst gar nichts für sich hat. Andere, mit Coccejus und Buxtorf, sie haben, weil sie sich nicht zu helfen gewußt, nach Conjectur dem דָּקָרוּ das רָקָדוּ substituirt. Daß Vossius (de translat. LXX interprett. p. 20 und 77) aus blinder Vorliebe für die LXX behauptete, das ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, sey spätere Corruption, würden wir gar nicht erwähnen, wenn nicht noch Ewald (commentar. in Apoc. p. 93) dieselbe Meinung ausgesprochen hätte. Dieß läßt sich aber wohl nur aus dem Bestreben erklären, einen nicht ganz unbedeutenden Grund für die Aechtheit der Apocalypse wegzuräumen, die merkwürdige Uebereinstimmung in der Anführung unserer Stelle Ev. Joh. 19, 37 und Apoc. 1, 7, die sich nicht etwa durch die Berufung auf das Analogon der Uebereinstimmung des Aq., Symm., und Theodotion in dem Gebrauche des ἐκκεντεῖν beseitigen läßt, da von diesen einer den andern benutzte, und da ihre Uebereinstimmung sich auch einzig und allein auf das ἐκκεντεῖν beschränkt. — Auf die richtige Ansicht, die daß die Alexx. zwar דָּקָרוּ lasen, aber, weil sie die eigentliche Bedeutung des Verbi für ungereimt hielten, ihm eine figürliche gaben: durchbohren = verhöhnen, sind nur wenige gekommen, unter den älteren Lampe zu Joh. Th. 3 S. 633. Zur Gewißheit wird diese Ansicht erhoben, wenn wir nur die Beispiele eines ähnlichen Verfahrens der Alex. allein in unserem Abschnitte betrachten. Besonders merkwürdig ist ihre Uebertragung desselben Verbums דָּקַר in C. 13, 3. Die Bedeutung durchbohren schien ihnen

dort unpassend, weil sie sich nicht denken konnten, daß Aeltern so grausam seyn könnten, ihren Sohn zu tödten', vielleicht auch weil sie, wie mehrere spätere Ausll., meinten, es sey V. 5. 6 von demselben Individuo die Rede. Dieß könne also nicht als getödtet vorausgesetzt werden. Sie übersetzen daher hier das דָּקַר durch συμποδίζειν, die Füße zusammenbinden, während sie es sonst immer durch ἀποκεντεῖν, ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, τιτρώσκειν wiedergeben. Ein anderes Beispiel liefert C. 12, 8. Es erschien ihnen dort anstößig, daß das Haus Davids seyn solle wie Gott. Sie übersetzen daher כֵּאלֹהִים durch ὡς οἶκος θεοῦ, während Jonathan den Anstoß auf eine andere Weise dadurch zu heben sucht, daß er dem אֱלֹהִים die Bedeutung Magnaten gibt. — Nur dieß kann vielleicht den Vertheidigern der andern Annahmen zugegeben werden, daß die Alex. dazu, daß sie, um den Begriff der Verachtung und des Frevels auszudrücken, grade κατορχέομαι wählten, durch die Erinnerung an das vielleicht nach ihrer Meinung דָּקַר verwandte רָקַד veranlaßt wurden. — Wir tragen kein Bedenken dieselbe Erklärung auch dem Chaldäer beizulegen, dessen vielfach mißverstandene Worte unseres Wissens nur von Lampe l. c. richtig gedeutet worden sind. Er übersetzt וְיִבְעוֹן מִן קֳדָמַי עַל דִּי אִטַּלְטַלוּ. Dieß erklärt man gewöhnlich (vgl. z. B. Lightfoot zu Joh. 19, 37) orabunt coram me, quoniam translati fuerunt. Nach der Meinung des Paraphrasten sollen die Juden sich mit bittender Klage über ihr Exil an den Herrn wenden. Diese Auffassung hat aber das gegen sich, daß sich im Texte keine Veranlassung zu dieser Uebersetzung nachweisen läßt. Diese Schwierigkeit aber fällt weg, sobald man אטלטל von Herumschweifen im moralischen Sinne, von einem Herumtreiben versteht, bei dem man den Herrn aus den Augen verliert, vgl. טִיּוּל vagatio, lusus; טַיָּיל ambulator, otiosus spectator. Buxt. s. v. — Untersuchen wir nun, ob diese Auslegung, die von den spätern Juden, welche sämmtlich דָּקַר im eigentlichen Sinne nehmen, aufgegeben, einige Vertheidiger in der christlichen Kirche fand, zulässig ist. Großes Bedenken dagegen muß es schon erregen, daß דָּקַר sonst nie in bildlicher Bedeutung, immer vielmehr in eigentlicher vorkommt, und daß es in dieser sogar in unserem Abschnitte C. 13, 3 wiederkehrt, was um so wichtiger ist, da diese St. mit der unsrigen in einem innerlichen Nexus steht, früher durchbohrten sie frevelhaft den guten Hirten, jetzt durchbohren sie tugendhaft den falschen Propheten. Ganz ausgeschlossen aber wird die figürliche Bedeutung durch das folgende. Wäre דָּקַר in uneigentlicher Bedeutung zu nehmen, wie könnte dann dort von der Trauer über einen Todten die Rede seyn?*) wie könnte sie mit der

*) Maurer, welcher die uneigentliche Auffassung des דקר vertheidigt, meint die Einwendungen mit der Bemerkung beseitigen zu können,

Trauer über den Tod eines einzigen Sohnes, mit der Trauer über den getödteten König Josias verglichen werden? Es bliebe daher nur übrig, das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, das Bildliche aber in der ganzen Schilderung zu suchen. Gott durch die Sünden der Juden gleichsam getödtet; die Reue, die sie über ihre Sünden empfinden, unter dem Bilde einer Wehklage über den Getödteten. Allein man durchsuche das ganze A. T., ob man sonst für diese so fremdartige, der Würde Gottes zu nahe tretende bildliche Darstellung etwas Analoges auffinden wird. — Ganz unpassend würde man sich darauf berufen, daß doch auch נָקַב durchbohren von Gott gebraucht werde. Denn es wird nicht etwa in dieser ursprünglichen, sondern in der figürlichen Bedeutung schmähen von Gott gebraucht, u. auch in dieser nicht unmittelbar mit Jehova, sondern nur mit dem Namen Gottes verbunden, Lev. 24, 11. Zu diesen negativen Gründen, welche diese Erklärung zurückweisen, kommen dann noch die positiven, welche die auf den Messias und seinen Tod rechtfertigen, namentlich die offenbare Identität des Subjectes, welches hier getödtet und beklagt wird, mit dem guten Hirten, dessen treues Mühen das Volk nach C. 11 mit Undank lohnt, der nach C. 13, 7 getödtet wird, und in Folge dessen das Volk durch schwere Strafgerichte heimgesucht, bis endlich seine Ueberreste durch Trübsal geläutert, sich zum Herrn bekehren, und von ihm wieder zu Gnaden angenommen werden — das parallele: Schwert erwache über meinen Hirten, dort, reicht allein hin zur Zurückweisung der uneigentlichen Auffassung des דקר — und als äußerer Grund das Zeugniß des N. T.

2. Es findet sich noch eine merkwürdige Spur, daß die richtige Erklärung, die von dem Einen wahren Messias, unter den älteren Juden nicht unbekannt gewesen ist. In dem Talmud von Jerusalem Fol. 12, 1 ed. Dessov., (vgl. die Schlußabh. über den leidenden Messias), wird sie, und nur sie allein erwähnt. „Es gibt zwei Meinungen, die eine, daß es die Klage wegen des Messias, die andere, daß es die Klage wegen des sündigen Verderbens sey.“ Man hat dieß häufig so aufgefaßt, als ob die Einen das sündige Verderben zum Objecte der ganzen Weissagung in u. V. gemacht haben. Man konnte dann gar nicht begreifen, wie diese seltsame Meinung entstehen konnte. Dem ist aber nicht so. Beide Ansichten stimmen in der Beziehung auf den Messias überein. Die Differenz besteht, wie aus der genaueren Ansicht der Worte und aus der Vergleichung der entsprechenden Stellen im Babylonischen Talmud hervorgeht, nur in der verschiedenen

---

auch die Lästerung sey ein schweres Vergehen und gerechte Ursache tiefer Trauer, übersieht aber das ספדו עליו. Die gewöhnliche Bezeichnung der Klage um den Todten ספד, vgl. ספד mit על der Person, über welche getrauert wird 2 Sam. 11, 26, muß hier um so mehr wegen des folg. כמספד so genommen werden, wo unläugbar von der Wehklage über einen Todten die Rede ist.

Auffassung des Suff. in עָלָיו. Die Einen bezogen dasselbe auf die Person des Durchbohrten, die Andern faßten es sachlich auf, grade so wie Schultens und Dathe: darüber, nämlich über ihre Sünde, welche den Tod des Messias entweder direct, oder, was wahrscheinlicher ist, indirect verursacht hat. So viel ist gewiß. Wie aber diese Rabbinen die Stelle im Einzelnen erklärt, wie sie sich von der Schwierigkeit befreit haben, die für sie in dem: sie sehen auf mich, den sie durchbohrt haben', lag, ob sie vielleicht mit Symmachus in dem Cod. Barberinus, nach De Rossi, der diesen Cod. selbst sorgfältig verglichen hat, übersetzten: σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν, sie blicken auf mich, den Herrn, mit demjenigen, den sie, entweder die Juden, oder die Feinde durchbohrt haben, oder mit mehreren späteren Juden: sie blicken auf mich, sie wenden sich flehend zu mir, weil sie die Feinde durchbohrt haben, läßt sich nicht ausmachen, weil die dort abgehandelte Differenz nicht den Sinn der ganzen Stelle, sondern nur das Object der Trauer betrifft. Auf jeden Fall aber ist die Stelle sehr wichtig, weil sie zeigt, daß die Lehre von einem sterbenden Messias den älteren Juden nicht fremd war, und zugleich auch, daß sie seinen Tod, es sey auf welche Weise es wolle, mit der Sünde des Volkes in Verbindung setzten. — Im Fortgange der Zeit aber fand man doch diese Ansicht unbequem; man suchte sich durch das Figment von dem doppelten Messias, dem Sohne Davids und dem Sohne Josephs, zu helfen, und übertrug auf den letzteren die Stellen, welche von einem sterbenden Messias zu handeln schienen (vgl. die Schlußabh. über den leidenden Messias). Dieß geschieht in Bezug auf unsere Stelle schon im Babylonischen Talmud (vgl. die Schlußabh), wo die Frage, ob die Trauer sich auf den Messias, oder auf die Sünde beziehe, von neuem aufgeworfen, und die erstere Ansicht für unbedingt richtig erklärt wird, mit Berufung darauf, daß die Klage sich nothwendig auf dasselbe Subject beziehen müsse, welches nach dem vorhergehenden durchstochen worden. Unter den späteren Rabbinen folgen dieser Erklärung Abenesra und Abarbanel z. d. St., der jedoch anderwärts (ein merkwürdiges Schwanken!) die hier von ihm selbst verworfene, später anzuführende Erklärung Kimchis und Jarchis aufstellt. Endlich findet sich diese Erklärung auch im Jalkut Chadasch Fol. 24, bei Gläsener de gemino Jud. Messia p. 57: „nachdem durchbohrt seyn wird Jonas, d. i. der Messias Ben Joseph, alsdann wird kommen David, d. i. der Messias Ben David.“ Es galt nun den Vertheidigern dieser Erklärung die schwierige Aufgabe zu lösen, wie sie mit dem: sie sehen auf mich, denjenigen, den sie durchbohrt haben, zu vereinigen sey. Sie schlugen in dieser Beziehung verschiedene gleich unglückliche Wege ein. a. Sie verwandelten ohne Scheu das unangenehme אֵלַי in אֵלָיו. So wird der Text ohne weiteres angeführt im Talmud und in En Israel S. 117. So fand er sich nach einer merkwürdigen Stelle des Rabanus Maurus contra Judaeos n. 12 (bei Wagenseil, Sota S. 68) schon zu seiner Zeit (sec. IX.) an dem Rande vieler Handschriften: „Ubi nos juxta fidem scripturae sanctae in persona dei legimus: et adspicient ad me, quem confixerunt: illi, quamvis in ipso textu

libri, divino nutu terrente, non fuerint ausi mutare, tamen extrinsecus e latere annotatum habent: adspicient ad eum, quem confixerunt. Et sic tradunt suis discipulis, ut, sicut in textu continetur, transscribant, et, sicut foris annotatum est, legant, ut teneant videlicet, quod juxta eorum dementiam Judaei aspiciant ad eum, quem confixerunt Gog et Magog." Im dreizehnten Jahrhundert war diese Lesart schon in den Text vieler Handschriften eingedrungen, vgl. Raim. Martini S. 411 Leipz.: „Nota, quod aliqui Judaei, hujusmodi tam evidens sacrae scripturae testimonium sufferre non valentes, literam in hoc loco falsificant, et dicunt אֵלָיו, ut sic non de deo, sed de alio possit intelligi," vgl. dasselbe S. 855, wo er sich dagegen auf die alten Handschriften beruft, welche sämmtlich אֵלַי haben. Die Lesart אֵלָיו findet sich auch wirklich in 49 codd. Kennic., und in 13 de Rossi, außerdem in dem ursprünglichen Texte mehrer Rabb. Schriften, während sie in den Ausgaben derselben zum Theil ausgemerzt ist, vgl. de Rossi z. d. St. Daß die Lesart אֵלַי die richtige ist, bedarf wohl keines weitläuftigen Beweises. Sie ist die grammatisch schwierigere; sie ist den Lieblingsansichten der Juden entgegen; sie findet sich bei allen Uebers., deren Zeugniß hier um so vollstimmiger ist, da uns auch die Uebersetzungen des Aq. Symm. Theod. in einem Scholion des Cod. Barber. erhalten sind; sie findet sich in den bei weitem zahlreichsten und besten Handschriften*). — Schwieriger ist die Frage, ob die Lesart אֵלָיו aus dogmatischem Interesse hervorgegangen, ob wir in ihr ein Beispiel einer durch die Juden versuchten Fälschung des Textes haben, wie dieß besonders Wagenseil l. c. zu erweisen versucht hat, während Hackspan (de usu librr. Rabbinic. p. 295) und de Rossi das Gegentheil behaupten. Wir müssen uns für das erstere entscheiden. Zwar fehlt es auch sonst nicht an Beispielen, wo das Kri an Stellen, wo die Construction aus der ersten Person in die dritte überspringt, die grammatische Correctheit herzustellen sucht; allein man wagt es doch nicht, diese vermeintlichen Emendationen in den Text aufzunehmen; hier ist, wo uns die Lesart אֵלָיו zuerst begegnet, im Talmud, ihr Zusammenhang mit dem Interesse der Juden gar zu sichtbar, ebenso wie im Jalkut, wo, um die Stelle auf den Messias Ben Joseph beziehen zu können, אֵלָי gelesen wird: zu dem, den sie durchbohrt haben, welche Abweichung von dem Talmud deutlich zeigt, wie wenig man durch äußere Gründe veranlaßt wurde die recipirte Erklärung zu verlassen. Wäre die Emendation blos durch die grammatische Abnormität veranlaßt worden, warum fiel es denn Niemand ein, statt עָלַי zu lesen עָלָיו?

---

*) Ewald freilich imponiren solche Gründe wenig. Seine Neigungen stehen ihm höher. „Für אֵלַי — meint er — ist mit vielen Hdsch. אֵלָיו zu lesen," und gibt als Grund an: Die erste Person führt den Unsinn ins A. T., daß man über Jahve (denn an Jahve allein könnte man denken) wie über einen Todten, der nie wieder komme (?), bitter klagen werde." Dergleich sollte man den Juden überlassen, innerhalb der Christenheit sollte es nicht gehört werden.

Wenn de Rossi gegen die Annahme einer absichtlichen Fälschung geltend macht, daß kein Jüdischer Polemiker die Christliche Erklärung durch Berufung auf die Lesart אליו zurückweise, so möchte dieß Factum leicht das Umgekehrte von dem beweisen, was es beweisen soll. Es legt ein Zeugniß für ihr böses Gewissen ab; wären sie auf rechtmäßige Weise zu der Lesart אליו gelangt, so würden sie nicht unterlassen haben, sich auf dieselbe zu berufen. So aber brauchten sie dieselbe zaghaft und schüchtern mehr zu ihrer eigenen Beruhigung, als zur Polemik gegen ihre Feinde, und, als sie sahen, daß die Sache doch nicht anging, daß die Fälschung sich doch unmöglich in alle Handschriften bringen lasse, und daß man auf dieselbe schon aufmerksam sey, gaben sie diese Lesart ganz daran, und versuchten andere minder bedenkliche Auswege. b. Sie gaben dem אֵת אֲשֶׁר eine andere Bedeutung: sie blicken flehend zu mir, weil sie, die Heiden, ihn, den Sohn Josephs, durchbohrt haben, eine so offenbar willkürliche Erkl., daß es nicht angemessen scheint, darauf näher einzugehen. — Es verlohnt sich auch kaum gegen die ohnedieß veraltete Erklärung von dem Messias Ben Joseph noch im Allgemeinen zu bemerken, daß sie ein bloßes Fündlein der späteren Juden ist, was, wie schon die Bemerkung des Kimchi gegen die Beziehung unserer Stelle auf ihn: „Sed hoc interpretamentum miror cur ita occultarint, neque ejus generaliter meminerint," zeigt, niemals allgemeine Geltung erhielt, was die Einsichtsvolleren entweder, wie Maimonides, durch ihr Stillschweigen, oder, wie Menasse Ben Israel, ausdrücklich verwerfen. Wichtiger ist es eine Bemerkung hervorzuheben, welche nicht diese Erklärung allein, sondern die ganze Gattung trifft, zu welcher sie gehört. Das Hinsehen auf den Durchstochenen, die laute Klage über seinen Tod wird hier als eine Folge des über Israel ausgegossenen Gnadengeistes, als ein Zeichen seiner aufrichtigen Bekehrung dargestellt, deren Früchte in C. 13, 1—6 geschildert werden. Wie kann aber die Trauer über einen von Feinden getödteten Heerführer als eine Folge der Bekehrung dargestellt werden?

3. Noch weiter verirrten sich die, welche, wie Kimchi, Jarchi, Menasse Ben Israel (bei Hulsius, theol. Jud. p. 513) unter dem Durchstochenen jeden in dem Kriege gegen Gog und Magog gebliebenen Israeliten verstehen: Omnes lamentabuntur ob unius interitum, ac si integer exercitus caesus esset. Auch diese folgen theils der falschen Lesart אליו, theils geben sie dem אֵת אֲשֶׁר die unzulässige Bedeutung weil, wie Kimchi es durch בַּעֲבוּר erklärt. Auch sie werden von dem letzten gegen die vorige Erklärung aufgestellten Grunde schwer getroffen. Auch sie vermögen es nicht die im Texte in keiner Weise angedeutete und deshalb unnatürliche Annahme eines Wechsels des Subjectes in דָּקָרוּ, und das Fehlen des Suff. bei demselben zu rechtfertigen. Veranlaßt ist diese Erkl. wohl besonders durch die Furcht, durch die Beziehung auf den Messias Ben Joseph den Christen zu viel einzuräumen, um so begründeter, da man wohl fühlte, wie mißlich es sey die Beweisführung für die Realität des erdichteten Messias Ben Jo-

seph gegen sie zu übernehmen, bei deren Mißlingen man, so lange überhaupt Messianisch erklärt wurde, der Beziehung der Stelle auf den Messias Ben David nicht ausweichen konnte. Wie stark diese Furcht war, geht daraus hervor, daß in einer Polnischen Ausgabe des Jarchi die Stelle, wo er die Erklärung von dem Messias Ben Joseph als die althergebrachte, im Talmud bestätigte bezeichnet, ausgelassen ist, vgl. Steph. le Moyne zu Jer. 23, 6 S. 134.

2. Bei den Christen.

In der Christlichen Kirche war, wie sich nicht anders erwarten läßt, die Beziehung auf Christum von jeher die herrschende. Es ist daher überflüssig die Namen der Vertheidiger derselben anzuführen, zu denen auch noch J. D. Michaelis z. d. St. gehört, obgleich er ungrammatisch erklärt: sie werden sehen auf mich, und auf den, welchen sie durchstochen haben. Wir beschäftigen uns nur mit den Ausnahmen, mit denen, welche die Messianische Erklärung verlassen, können hier aber kurz seyn, da die Widerlegung schon in dem Früheren enthalten ist.

1. In die Fußstapfen der Alexr. und des Chaldäers trat, jedoch unabhängig von denselben, gewissermaßen Calvin z. d. St. und zu Joh. 19, 37: Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione, ac si diceret: Judaeos sua pervicacia fuisse quasi accinctos ad bellum, ut deum pungerent ac configerent sua malitia, vel telis rebellionis suae. — Sensus — hic est: quum Judaei secure multis modis provocassent deum, aliquando poenitentiam acturos, quia scil. incipient terreri dei judicio, quum prius nemo eorum cogitaret de reddenda vitae ratione. Doch ist der wesentliche Unterschied zwischen Calvin und den Jüdischen und rationalistischen Auslegern, welche diese Erklärung aufstellen, nicht zu übersehen. Nach ihm ist die Weissagung zwar zunächst bildlich zu verstehen und auf Gott zu beziehen, durch besondere göttliche Fügung aber geschah es, daß sie in Christo, dem durch Einheit des Wesens mit Gott Verbundenen, auch buchstäblich erfüllt wurde, daß seine Geschichte ein visibile symbolum ihres Inhaltes bildete. Daß er hier eine viel engere Beziehung der Weissagung auf die Erfüllung in Christo vor Augen hat, wie den sogenannten mystischen Sinn des Grotius, der eigentlich, wie schon Reuß, opuscc. 1 S. 74 ff. nachgewiesen, ein bloßer Dunst und Schein ist, geht aus seiner ganzen folgenden Erklärung hervor, bei der ihm seine bildliche Auffassung ganz zu entschwinden scheint. Diese fand in der älteren Zeit allgemeinen Widerspruch; Lampe beschwert sich bitter darüber, daß man diese Privatansicht Calvins der Reformirten Kirche aufbürden und ihr dadurch einen Schandfleck anheften wolle. Außer einem Ungenannten bei Martini, de tribus Elohim c. 112, und dem Socinianer Smalcius, fand sie nur an Grotius einen Vertheidiger. Von diesem wurde sie dann von mehreren neueren Auslegern, wie von Rosenm., Eichhorn, Theiner, Maurer entlehnt.

2. Auch die Erklärung von dem Messias Ben Joseph hat unter den neueren Auslegern insofern Vertheidiger gefunden, als mehrere die Weissagung auf den Tod eines ausgezeichneten Jüdischen Feldherrn oder Märtyrers beziehen. Auf Judas Maccabäus verfällt Jahn Einl. II. 2, S. 671, welcher übersetzt: sie werden auf Jehova hinsehen, wegen dessen, den sie durchstochen haben. Auf einen Heerführer der Juden, welcher in jenem Kriege das Leben verlor, ungewiß welchen, räth Bauer, schol. ad h. l. S. 310. Bleek denkt an „die Person eines einzelnen menschlichen Märtyrers, welcher vor kurzem im Dienste des wahren Gottes ermordet war." Um die Beziehung auf Jehova und somit auf den Messias zu beseitigen, gegen die er den Einwand erhebt, der Pr. hätte nicht erwarten können in diesem Sinne von irgend einem seiner unmittelbaren Leser und Hörer verstanden zu werden — wobei übersehen ist, daß C. 11 vorangegangen, dann Jes. 53 — will er auf eigne Hand אֵלֵי lesen, poetisch statt אֶל — „sie sehen auf den, welchen sie durchbohrt haben." Das ist aber ein verzweifeltes Mittel. אֵלֵי kommt im ganzen A. T. nur viermal in der höchsten Poesie, im Buche Hiob vor, und da unmittelbar vor einem Nomen. Als Stat. constr. eines Nomens kann אֵלֵי unmöglich mit dem Accus. אֵת verbunden werden. Das Resultat, was Bleek gewinnt: an wen der Pr. gedacht habe, lasse sich nicht ermitteln, wird gewiß um solchen Preis zu theuer erkauft. Unerklärlich ferner ist bei der Bleekschen Hypothese, was in V. 10—14 von der nationalen Trauer gesagt wird, in C. 13, 1 von dem in Folge des Schauens auf den Durchbohrten geöffneten Quell für die Sünde und Unreinigkeit, in V. 2—6 von der in diesem Schauen wurzelnden Heiligung, der Anspielung auf die heilende Kraft, welche der Blick auf die eherne Schlange hatte, nicht zu gedenken. Dieselben Bedenken sprechen auch gegen die Erkl. von Ewald, welche an die Stelle des Einen Märtyrers eine Pluralität von solchen setzt, die im Kampfe mit den Heiden gefallen sind. Er übersetzt: „sie blicken auf jenen, den man durchbohrte," und meint: „Es handelt sich hier davon, daß ein Märtyrer nicht umsonst fällt, sondern einst von allgemeiner Liebe betrauert wird." Um diesen Sinn zu ermöglichen, wird an die Stelle des Geistes der Gnade und des Gnadeflehens „ein Geist von Liebe und Liebesuchen" gesetzt, wogegen schon die Grundst. des Joel entscheidet, nach der hier von ganz Anderem, von religiöser Wiedergeburt die Rede seyn muß. Ferner muß Ewald seiner Erkl. die beglaubigte Lesart אֵלַי opfern u. dafür אֵלָיו lesen. Und das dritte Opfer ist die Annahme eines Wechsels des Subjectes in דָּקָרוּ, die, schon an sich bedenklich, noch dadurch zurückgewiesen wird, daß sie den Zusammenhang mit C. 11 aufhebt, daß sie das Folgende unbegreiflich macht, da der geöffnete Quell für die Sünde in C. 13, 1, und die Buße, V. 2—6 darauf hinweist, daß die Schauenden identisch sind mit denjenigen, welche einst durchbohrten — außerdem schwebt die Buße in der Luft —, endlich, daß von solchen, die im Kampfe mit den Heiden geblieben sind, im Vor. gar keine Rede ist. Liest man aber אֵלָיו, so würde vorausgesetzt, daß der Durchbohrte im Vor. näher bezeichnet worden. Man dürfte dann nicht

übersetzen: auf denjenigen welchen, sondern: auf ihn welchen, besonders da את noch vorgesetzt ist. Die Mehrheit nimmt Ewald auf eigne Hand an, hier und in den Parallelst. C. 11 u. C. 13, 7 erscheint überall nur Einer als Gegenstand der Verfolgung. Auf Einen ist zuletzt wieder Hofmann: Schriftbew. II, 2 S. 562 zurückgegangen. Er übersetzt: „Es schauen meine Helden auf denjenigen, welchen sie (die Heiden) durchbohrt haben." „Um einen Verlust weinen sie, den sie erlitten, nicht über ein Verbrechen, das sie begangen hätten." Eigenthümlich ist hier nur die Erkl. des אלי durch meine Helden, wogegen aber spricht, daß אל die Bed. Held nicht hat, vgl. zu Jes. 9, 5, dann die gewöhnliche Constr. des הביט mit אל. Solche falsche Deutung des אלי war aber eine abgenöthigte: ist Jehova durchbohrt worden, so kann der Thäter nur Juda seyn, den wir schon in C. 11 in schwerem Conflicte mit dem Engel des Herrn erblicken. Ebenso ist auch Hofmann zu falscher Deutung des חן genöthigt. Mußte vor dem Schauen der Geist der Gnade über die Bewohner Jerusalems ausgegossen werden, so können auch nur sie die Durchbohrenden seyn. Auch mit dem Geiste des Flehens aber kann H. in Wahrheit nichts anfangen. Man sieht nicht, warum sie flehen, wenn nicht um Vergebung der durch דקרו bezeichneten Sünde. In Erhörung der תחנונים erhalten sie in C. 13, 1 einen geöffneten Quell für Sünde und Unreinheit.

3. Das Verdienst, eine neue Auslegung erfunden zu haben, gebührt unter den nichtjüdischen und zugleich nichtmessianischen Auslegern nur Vogel u. Hitzig. Der erstere behauptet zu Cappelli crit. sacr. 1 p. 140, der Pr. rede nicht vom Messias, sondern von sich selbst. Nach Hitzig soll sich die St. „einfach" aus Identificirung Jehovas mit den Propheten, des Senders mit den Gesandten erklären. „Prophetenmord wird angesehen, als hätten sie an Jehovas Person selber sich vergriffen." Das Bedenkliche der Erkl. wird aber von Hitzig selbst gefühlt: „Mordanfall auf Jehova, einzig hier im A. T. ist aus einem richtigen Gedanken einfach abgeleitet; allein daß man diese Folgerung ziehen mochte, darf befremden." Jehova getödtet u. eine Todtenklage um ihn angestellt, das ist in der That eine mehr als befremdende Darstellung, wenn nur die Propheten getödtet worden waren. Wer so Fremdartiges zuerst einführen will, muß jedenfalls sich über seinen Sinn näher erklären. In C. 11 ferner, auf das hier, wie auch Hitzig anerkennt, nothwendig zurückgewiesen werden muß, ist von Kämpfen und Leiden des Propheten nicht die Rede, sondern der durch Einheit des Wesens mit Gott verbundne Engel des Herrn tritt als der gute Hirt auf, unternimmt einen Kampf auf Tod und Leben mit den schlechten Hirten, V. 8, und empfängt von diesen bösen Lohn, V. 12. Hier wird getrauert über die Schuld, welche die Wohner Jerusalems in C. 11 auf sich geladen haben. Endlich, auf einen König als den Getödteten führt der Vergleich mit Josias, den Hitzig freilich beseitigt, noch entschiedner C. 13, 7.

Was hat man auch hier Alles aufgeboten, um der Wahrheit zu ent-

gehen und wie vergeblich sind alle diese Versuche. Die Wahrheit macht sich Bahn durch alle diese Irrthümer und nie fehlt es ihr an Zeugen.

V. 11. An diesem Tage wird groß seyn die Wehklage in Jerusalem, wie die Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddo. Der Pr. bietet hier und im Folgenden Alles auf, um die Trauer als so stark und so allgemein, wie nur immer möglich, zu bezeichnen. Die Wehklage Hadadrimmons ist hier nicht eine Wehklage, welche äußerlich zu Hadadrimmon geschah, sondern bei der man, wenn auch local in Jerusalem, vgl. 2 Chron. 35, 24, doch geistig in Hadadr. sich befand, welche Hadadr. insofern angehörte, als ihr dort das Object gegeben, als dort der fromme König Josias getödtet wurde. Daß nämlich mit der Klage über den Tod dieses Königes die Klage über den Durchstochenen verglichen werde, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Die Klage, welche der Pr. hier zum Vergleiche nimmt, muß eine der schmerzlichsten der Vorzeit gewesen seyn. Dieß war nun erweislich die über Josias. Nach 2 Chron. 35, 25 verfaßte Jeremias ein Trauerlied auf seinen Tod; andere Lieder wurden von Sängern und Sängerinnen verfaßt und abgesungen. Diese wurden unter Israel als Volkslieder gangbar, und waren es noch bis zur Zeit der Chronisten. Sie waren aufgenommen in eine Sammlung von Klagegesängen, betreffend die traurigen Schicksale der Nation, wie sie von dem Tode Josias beginnend, dieselbe rasch ihrem Ende entgegenführten. Hierin haben wir den Beweis sowohl der Größe der Wehklage, als auch des Vorhandenseyns einer lebhaften Erinnerung an dieselbe in den späteren Zeiten, bis auf die nach dem Exile hin. 2. Der Beklagte muß ein frommer König gewesen seyn, und die Vergleichung wird um so passender seyn, wenn ein solcher, der in gewisser Beziehung um der Sünden des Volkes willen starb. Beides trifft bei Josias vollkommen zu. Er war nach 2 Kön. 23, 25 ff. unter allen Königen

Judas der frommste, aber doch ließ sich Gott dadurch nicht bewegen den Rathschluß des Verderbens zu ändern. Er starb nicht sowohl als Opfer der Unvorsichtigkeit, mit der er sich gegen den übermächtigen König der Aegypter in einen Krieg einließ, wie als Opfer der Sünde seines Volkes. Hätte diese nicht Gottes Rache herbeigerufen, so würde er ihn entweder vor der Unvorsichtigkeit selbst, oder vor ihren Folgen bewahrt haben. 3. Der Vergleich erfordert, daß der Getödtete ein König von Juda war, und daß er zu Jerusalem betrauert wurde. Das: zu Jerusalem, ist offenbar auch bei dem zweiten Gliede in Gedanken zu suppliren: Die Klage wird groß seyn zu Jerusalem, wie dort groß war die Hadadrimmons-Klage. Beides fand bei Josias statt. Tödtlich verwundet wurde der König nach Jerusalem gebracht, wo gleich nach seiner Ankunft der letzte Lebensfunke erlosch, und nun begann die Wehklage um ihn, den Geliebten, mit dem das Königthum in Juda zu Grabe getragen zu werden schien, vgl. 2 Chron. 35, 22*). 4. Der Ort stimmt genau überein. Wörtlich so wie hier heißt es in der Chronik, Josias sey durchbohrt worden בְּבִקְעַת מְגִדּוֹ. Der Unterschied ist nur der, daß hier noch speciell der Ort bezeichnet wird, an dem Josias die tödtliche Wunde erhielt**). Daß Hadadrimmon im Thale Megiddo oder Jesreel gelegen gewesen, wird von Hieronymus ausdrücklich bezeugt***). Rimmon kommt als Stadtname auch in

---

*) Der scheinbare Widerspruch zwischen dieser Stelle und der in den Büchern der Könige, welche Josias zu Megiddo sterben läßt, ist blos aus dem Streben nach Kürze bei dem letzteren Referenten, der seinem Zwecke gemäß in Bezug auf die äußeren Nebenumstände durchgängig nicht so genau ist, wie der Chronist, zu erklären. Es kommt ihm nicht darauf an, daß in dem Könige noch ein schwacher Lebensfunke war. Er läßt ihn zu Megiddo sterben, weil dort die Hauptsache des Todes geschehen.

**) Grotius: sicut illa Darii ad Arbella, ab Arbellitide regione, et ad Gaugamela ex oppido aut vico propinquo.

***) Hadadrimmon urbs est juxta Jezreelem, hoc olim vocabulo nun-

C. 14, 10 vor, und mehrfach erscheint Rimmon als Ortsname mit einem Beisatze, z. B. Ajin Rimmon, vgl. Simonis onom. S. 347. — Ungeachtet dieser einleuchtenden Gründe aber hat es doch nicht an solchen gefehlt, welche die Beziehung auf Josias geleugnet, oder doch eine andere damit verbunden haben. Das letztere that schon der Chaldäer, welcher umschreibt: wie die Klage Ahabs, des Sohnes Omri, welchen Hadadrimmon, der Sohn Tabrimmons, tödtete zu Ramath in Gilead, und wie die Klage Josias, des Sohnes Amon, welchen Pharao Necho tödtete im Thale Megiddo. Er faßt Hadadrimmon als Nomen propr. des Syrischen Königes, welcher Ahab tödtete, entlehnt, nach der allerdings bei den Syrern und Babyloniern herrschenden Sitte, von dem Namen eines Götzen, des Rimmon. Die Klage Hadadr. ist ihm die durch Hadadr. veranlaßte. Sollte nun diese Beziehung überhaupt gelten, so müßte sie die ausschließliche seyn; denn wie sich eine zweifache mit den Worten des Textes vereinigen lasse, sobald Hadadr. als Nomen propr. eines Individuums aufgefaßt wird, läßt sich nicht absehen. Wirklich scheint es auch, als ob der Chaldäer beide Beziehungen nur deshalb zusammengestellt habe, weil er ungewiß war, welche von beiden er wählen sollte, nicht als ob er sie beide zugleich für zuläßig hielte. Daß aber die ausschließliche Beziehung auf Ahab unzuläßig ist, sollte keines Beweises bedürfen. Von allen so eben aufgestellten Merkmalen kommt ihm nur ein einziges, der Tod im Thale Megiddo zu. Von einer allgemeinen und schmerzlichen Klage über diesen gottlosen König des abtrünnigen Israel kann gar nicht die Rede seyn. Er war so allgemein verhaßt, daß Niemand sein unreines Blut von den Wangen abwaschen wollte, daß man hiezu, wie zu einem unehrlichen Geschäfte, unehrliche Personen, Huren, din-

---

cupata, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias rex justus a Pharaone cognomento Necho vulneratus est.

gen mußte. Mit Uebergang anderer noch abgeschmackterer Meinungen erwähnen wir nur noch die von Hitzig. Dieser hat eine doppelte Hypothese aufgestellt. In den Stud. u. Crit. 1830 1 S. 29 bezieht er unsere Stelle auf den Tod des gottlosen Ahasja 2 Kön. 9. 27 eine Beziehung, welche schon Melanchthon, opp. t. II. p. 539 (similitudo sumta est ab interitu duorum regum, Ochosiae et Josiae, qui ambo non procul a Megiddoh interfecti sunt), mit der auf Josias verbindet. Dagegen nach dem Comm. soll Hadadrimmon die Syrische Bezeichnung des Adonis seyn: „Treffend (!) wird die Trauer um den Gott Jahve mit der um den Gott Adonis verglichen.“ Beiden Hypothesen gemeinsam ist die Absicht die Beziehung auf Josias zu Gunsten einer vorgefaßten Ansicht von der Zeit der Abfassung des zweiten Theiles zu „neutralisiren.“ Beiden gemeinsam auch der Mangel an Sinn für das heilige Decorum, der besonders grell bei der letzteren hervortritt. Der Klage um Adonis gedenkt Ezechiel in C. 8, 14 als eines abgöttischen Gräuels. Die Beweise für Hadadrimmon als Name des Adonis, der in der Schrift unter anderm Namen vorkommt, vgl. Ez. a. a. St. sind völlig hinfällig. — Wir machen nur noch darauf aufmerksam, wie entschieden unser Vers die Beziehung des vorigen auf den höchsten Gott zurückweist und auf den Messias hinführt. Wie absurd wäre nicht die Vergleichung der Klage über den beleidigten höchsten Gott, mit der Klage über den getödteten König Josias! Wie sehr geeignet dagegen ist nicht dieser zum Typus des Messias! Er wurde getödtet um der Sünden seines Volkes willen; seine Regierung war der letzte Gnadenblick des Herrn; namenloses Elend folgte nunmehr; die Trauer über seinen Tod beruhte auf den gemischten Gefühlen der Liebe und des Schmerzes über die eigenen Sünden, welche ihn hingeopfert hatten.

V. 12—14. Der Grund, weshalb der Prophet die Trauer über den Durchstochenen so ausführlich schildert ist ein doppelter. Zuerst der, die Trauer Israels als eine wahre, nicht eine ceremonielle, seine Bekehrung als eine tief innerliche und gründliche darzustellen. Diesen Zweck erreicht der Prophet dadurch, daß er, die begonnene bildliche Darstellung fortsetzend, jede Familie besonders, und in jeder Familie wieder die Männer und Weiber besonders wehklagen läßt. Hiedurch wird angedeutet, daß jede Familie und jede Abtheilung derselben also trauern werde, als habe sie einen eigenen Todten zu beklagen. Dann, die Trauer so stark als möglich als eine durch das ganze Volk sich hindurchziehende zu bezeichnen, die Bekehrung nicht etwa als das Werk weniger, wie sie es bei der Erscheinung Christi in Niedrigkeit war, der elendesten Schafe, welche auf den guten Hirten achteten, C. 11, 11, sondern als Nationalsache. Diesen Zweck zu erreichen, nennt der Prophet zuerst zwei Hauptgeschlechter, verbindet mit ihnen, um zu zeigen, daß die Bekehrung sie ganz, von Anfang bis zu Ende, durchdringen werde, zwei ihrer Hauptfamilien, und gesellt ihnen dann um den Begriff der Totalität des Volkes auszudrücken, alle übrigen Familien bei. So läßt er also wie Paulus, Röm. 11, 26, ganz Israel selig werden, ein Werk, das mit dem Kreuzestode begann, sich durch alle Zeiten der Kirche fortsetzte und seine Vollendung in den letzten Zeiten derselben finden wird. V. 12. Und es wehklagt das Land, je Geschlechter und Geschlechter besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders, und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Natan besonders, und ihre Weiber besonders. V. 13. Das Geschlecht des Hauses Levi besonders, und ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Simeiten besonders, und ihre Weiber besonders. V. 14. Alle die übrigen Geschlechter, Geschlechter und Geschlechter besonders und

und ihre Weiber besonders. In Bezug auf die nähere Bestimmung der Geschlechter, welche der Pr. hier als theilnehmend an der Klage über den Messias namentlich nennt, sind die Ausleger uneinig. Scheinbar ist auf den ersten Anblick die Hypothese von Hieronymus: In David regia tribus accipitur, h. e. Juda. In Nathan prophetalis ordo describitur. Levi refertur ad sacerdotes, ex quo ortum est sacerdotium. In Simei doctores accipiuntur; ex hac enim tribu magistrorum agmina pullularunt. Reliquas tribus tacuit, quae non habent aliquod privilegium dignitatis. Allein bei näherer Prüfung zeigt sich doch diese Ansicht als gänzlich unhaltbar. Der Haupteinwand ist der, daß unter der Familie des Simeiten unmöglich der Stamm Simeon verstanden werden kann. Denn 1. Das Patronymicum von Simeon ist nicht שִׁמְעִי, sondern Schimeoni, Jos. 21, 4, 1 Chron. 27, 16, woneben nur noch die Umschreibung durch בְּנֵי שִׁמְעוֹן vorkommt, und 2. der Stamm Simeon paßt, wenn hier diejenigen genannt werden sollen, welche ein Privilegium der Würde besaßen, gar nicht hieher. Ein solches war ihm so wenig eigenthümlich, daß er nicht einmal, wie alle übrigen Stämme, den Stamm Levi ausgenommen, wo dieß durch eine andere Prärogative reichlich ersetzt wurde, eine abgesonderte Feldmark besaß*). — Den Schlüssel

*) Daß aus ihm die agmina magistrorum hervorgegangen, ist eine Jüdische Erdichtung, deren Ursprung sich ohne Mühe nachweisen läßt. Das Hierosolymitanische Targum umschreibt Gen. 49, 7: Dividam tribum Simeonis, ut sint positi doctores legis in ecclesia Jacobi et dispergam tribum Levi (vgl. andere Jüdische Stellen bei Heidegger, hist. patriarch. II. p. 484). In dieser Stelle des Segens Jakobs haben wir den Ursprung dieser Fabel. Die Rabbinen, nicht bedenkend, daß es schon ein Segen sey, wenn ein Stamm überhaupt zum Volke Gottes gehörte, und nicht aus demselben ausgetilgt wurde, schlossen aus dem: Jakob segnete sie, Gen. 49, 28, daß in der Rede Jakobs für jeden einzelnen Stamm ein specieller Segen enthalten seyn müsse. Die Verkündung an Simeon schien nun einen solchen

zur richtigen Ansicht liefert eben die richtige Bestimmung der Familie des Simeiten. Diese kann mit Sicherheit entnommen werden aus Num. 3, 17 ff. Levi hatte drei Söhne, Gerson, Kahath, Merari. Gersom zwei Söhne, Libni und Schimi. Die Familie des letzteren wird V. 21 grade so wie hier מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי, die Familie des Simeiten, genannt. Hiernach wird hier also dem ganzen Stamme Levi, ein einzelnes, und zwar ein untergeordnetes Geschlecht desselben beigesellt. Nun bleibt kein Zweifel übrig, daß auch das Geschlecht des Hauses Natan nicht die Nachkommenschaft des Propheten zur Zeit Davids seyn kann, noch weniger der Prophetenstand, der ja als nicht von Natan abstammend unmöglich als sein Geschlecht bezeichnet werden kann. Die Familie Natans muß vielmehr ebenso eine Zweigfamilie des Davidischen Geschlechtes seyn, wie die Familie Simei des Levitischen. Es ist also ausgemacht, daß der Prophet die Familie des Natan, eines Sohnes David meint, welcher 2 Sam. 5, 14, Luc. 3, 31 erwähnt wird; daß er unter den Söhnen Davids grade ihn nennt, geschieht deshalb, weil Natan, wie Simei, nur der Gründer einer Nebenfamilie wurde. So haben wir also die beiden Hauptgeschlechter in der früheren Theokratie, das königliche und das priesterliche, und mit ihnen verbunden zwei Unterabtheilungen derselben, um anzuzeigen, daß die Beleh-

---

nicht zu enthalten; allein sie ließen sich dadurch um so weniger irre machen, da auch der in demselben Verse enthaltene scheinbare Fluch über Levi in einen Segen ausgeschlagen war. Was nun die specielle Bestimmung des Segens für Simeon betrifft, so meinten sie, er müßte wohl dem Levis analog seyn, weil beiden auf gleiche Weise Zerstreuung in Jakob angekündigt worden. Sie ließen daher den Stamm Simeon den Lehrerberuf mit dem Stamm Levi theilen, die späteren wenigstens mit einer gewissen Unterordnung, wie z. B. Jarchi nur die Secretäre und Schulmeister aus dem Stamme Simeon hervorgehen läßt. Wir brauchen wohl nicht zu erwähnen, daß die ganze Geschichte von einem solchen Lehrerberufe der Simeoniten gar nichts weiß.

rung jedes Geschlecht von Kopf bis zu Fuß durchdringen werde. — Der besonderen Erwähnung der Weiber **hier** entspricht das starke Hervortreten der Weiber in der Evangelischen Geschichte von den Töchtern Jerusalems in Luc. 23, 27 ff. an bis zur weinenden Maria in Joh. 20, 16.

C. 13, 1. **Zu der Zeit wird seyn ein Quell aufgethan dem Hause Davids und den Wohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit.** Die bußfertige Trauer Israels wird nicht vergeblich seyn, wie sie es ja nicht seyn kann, da sie vom Herrn in ihm geweckt worden, da dieser selbst es ist, welcher den Geist des **Gnadeflehens** über sein Volk ausgegossen hat, C. 12, 10. Verschlossen ist die Quelle, so lange sie im Gesteine verborgen ist, **geöffnet**, wenn sie hervorbricht, vgl. Jes. 41, 18. 35, 6. Daß durch das Haus Davids und die Wohner Jerusalems hier das Ganze des Volkes bezeichnet wird, erhellt aus C. 12, 12, wo des **Landes** gedacht ist. Das „für Sünde und Unreinigkeit" weist zurück auf Num. 19, 9 ff., wo es in Bezug auf das heilige Weihwasser, in dem sich die Asche von dem Sündopfer der rothen Kuh befand, heißt: „Und es soll aufbewahrt werden der Gemeinde Israels zu Wassern der **Unreinigkeit**, נדה, **Sündopfer** ist's. — Jeder der einen Leichnam anrührt und nicht sich entsündigt, verunreinigt die Wohnung des Herrn, und es wird ausgerottet diese Seele aus Israel, denn Wasser der Niddah ward nicht über ihn gesprengt, unrein wird er seyn, noch ist seine Unreinigkeit an ihm." In der Levitischen Unreinigkeit wurde schon unter dem A. B. ein Bild der Sünde erkannt, in der materiellen Reinigung ein Bild der geistigen, vgl. Ps. 51, 19 und zu Jes. 52, 14 Th. 2 S. 299. Das Wasser hier kann nur heilskräftig seyn, wenn es das sühnende Blut zur Grundlage hat, die Ertheilung der Vergebung ruht auf der Sühnung, vgl. 1 Joh. 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός,

οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Darauf führt der gesetzliche Typus: die in Num. 19 vorgeschriebene Besprengung ward nur mit solchem Wasser vorgenommen, in welchem sich die Asche von dem Sündopfer der rothen Kuh befand. Darauf die Vergleichung der Grundst. des Jesaias C. 52, 13 ff., in der Christus als das Opfer für die Sünden erscheint und die Besprengung vieler Heiden, V. 14, durch seinen Versöhnungstod ermöglicht wird. Darauf C. 12, 10, wo von dem heilskräftigen Schauen auf den Durchstochenen die Rede ist. Wie hier auf Num. 19 zurückgedeutet wird, so dort auf Num. 21, 9: „Und es geschah, wenn die Schlange einen gebissen, so blickte er auf die eherne Schlange und ward lebendig." Mit vollem Rechte also sagt Michaelis: Fons Christus ipse est quondam excisus. Des Blutes, welches den Hintergrund des Wassers bildet, ist ja im Zusammenhange deutlich genug gedacht — sie durchbohrten, C. 12, 10, die Todtenklage. Wir haben also hier angedeutet, was 1 Joh. 1, 7 gesagt wird: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.* — Daß der Quell für die Sünde und Unreinigkeit schon gleich nach dem Tode Christi den Wohnern Jerusalems aufgethan war, zeigt Apgsch. 3, 19, wo Petrus zu den Juden spricht: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας,* 5, 30, wo Petrus und die Apostel vor dem Synedrium sagen: *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου· τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε τῇ δεξίᾳ αὐτοῦ, δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ* (C. 12, 10) *καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

V. 2. Die Folge der Vergebung der Sünden ist ein neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, eine durch den Beistand des Herrn bewirkte Entfernung von alle dem, was seinem geoffenbarten Willen entgegensteht. Und es wird geschehen an diesem Tage, spricht Jehova der Heerschaaren, daß ich

ausrotte die Namen der Götzen aus dem Lande und nicht erwähnt wird ihrer mehr; und auch die Propheten und den unreinen Geist will ich wegschaffen aus dem Lande. Den Gedanken der Wegschaffung alles gottlosen Wesens aus dem begnadigten Volke drückt der Pr. hier individualisirend aus durch die Wegschaffung zweier Aeußerungen der Gottlosigkeit, des Götzendienstes und des falschen Prophetenthums, welche in der früheren Zeit am meisten im Schwange gewesen waren, und ganz besonders in der Zeit des Jeremias, in dessen Weissagungen Sach. lebt und webt. Man darf daraus nicht auf ein Herrschen derselben zur Zeit des Pr. oder in der Zukunft, welche er beschreibt, schließen. Das Individuelle bei diesen einzelnen Aeußerungen ist nur das Zufällige, das Wesen ist die Gottlosigkeit, immer dieselbe, mag sie sich nun als Abgötterei und falsches Prophetenthum oder als Pharisäismus offenbaren. Hier kann diese Annahme um so weniger Schwierigkeit machen, da uns schon viele eclatante Beispiele von Bezeichnung des Zukünftigen durch das Vergangene oder Gegenwärtige im Wesen damit übereinstimmende, wenn gleich in der Form verschiedene, vorgekommen sind. Das: Ausrotten der Namen, und das: nicht mehr erwähnt werden, Bezeichnung der gänzlichsten Vertilgung, vgl. Hos. 2, 19. In Bezug auf das letztere treffend Calvin: intelligit tantam fore detestationem superstitionum, ut populus etiam ad nomen ipsum horreat. — Daß man nicht etwa mit Eichhorn, Rückert u. A. hier eine Ankündigung der Aufhebung der Vorrechte der Prophetie finden dürfe, daß vielmehr nur die Vertilgung der falschen Propheten verkündigt wird, erhellt aus der Zusammenstellung der Propheten mit den Götzen auf der einen, und mit dem unreinen Geiste auf der andern Seite, aus dem: ich werde wegschaffen aus dem Lande, welches auf eine gewaltsame Austilgung von etwas an und für sich schlechtem, das Land verunreinigendem hinführt, aus der folgen-

den weiteren Ausführung, wo von dem doppelten Genus der falschen Propheten, denen, welche reden im Namen des Herrn, und denen, welche die falsche Prophetie mit der Abgötterei verbinden, die Rede ist. Der unreine Geist steht im Gegensatze gegen den nach C. 12, 10 auszugießenden Geist der Gnade auf der einen, und den die Unreinigkeit wegschaffenden Quell in V. 1 auf der andern Seite. Die specielle Beziehung auf die Abgötterei und das falsche Prophetenthum, vorzugsweise auf das letztere, erhellt aus der Zusammenstellung mit ihnen. Daraus, daß von einem Geiste der Unreinigkeit geredet wird, geht hervor, daß die falschen Propheten, ebenso wie die wahren, vielleicht auch die Verehrer der Götzen ebenso, wie die des wahren Gottes, unter der Herrschaft eines außer ihnen liegenden Principes standen, dem sie sich durch eine freie That ihres Willens hingegeben hatten. Dasselbe erhellt auch aus der Erzählung 1 Kön. 22, wo sich der, dem Character der Vision gemäß, personificirt auftretende Geist der Weissagung erbietet, Ahab dadurch zu täuschen, daß er den Propheten der Kälber falsche Weissagungen in den Mund legt. Hierin liegt, daß die falschen Propheten, ebenso wie die wahren, unter einem außer ihrer Natur liegenden Einflusse standen, eine Lehre, welche auch durch die neutestamentliche Grundansicht von dem Reiche der Finsterniß und dem Reiche des Lichtes, beide auf gleiche Weise im Besitze der Gemüther der ihnen angehörenden (vgl. z. B. die Parabel von dem Unkraute unter dem Weizen), bestätigt wird. In Luc. 11, 25 ist der aus uns. St. entnommene „unreine Geist" eine außerhalb des Individuums existirende Macht, entgegengesetzt dem heiligen Geiste V. 13. Dasselbe gilt von den drei unreinen Geistern in Apoc. 16, 13*).

---

*) An zahlreichen Stellen des Sohar wird die Erfüllung dieser Verheißung in die Messianische Zeit versetzt. Wir führen hier nur einige an.

V. 3. Und es geschieht, wenn Einer noch ferner weissagt, so sprechen zu ihm sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger: nicht sollst du leben, denn Lüge hast du geredet im Namen des Herrn. Und es durchbohren ihn sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger in seinem Weissagen. Der Pr. drückt in seiner ausmalenden Weise den Gedanken aus, daß in jener Zeit die Liebe zu Gott zur unbedingten Energie gelangen werde. Wird der ausmalende Character verkannt, so lassen sich allerlei Bedenken erheben, deren Ungehörigkeit aber sich jedem sofort aufdringt. In der St. Deut. 13, 6—10, welche der Pr. bei der Einkleidung seines Gedankens vor Augen hat, ist die Rede von einem gerichtlichen Verfahren, und die nächsten Anverwandten machen nur den Anfang der Execution. דָּקַר soll hier nach mehreren Ausll. nicht von tödtlicher Durchbohrung, sondern nur von Leibesstrafe überhaupt stehen. Das Gegentheil erhellt aber theils aus dem vorherg., du sollst nicht leben, da hier ja nur die Ausführung dieser Sentenz berichtet wird, theils aus den Stellen des Gesetzes, welche der Prophet vor Augen hat. In diesen ist nicht von Bestrafung überhaupt, sondern von Tödtung die Rede. Vgl. Deut. 18, 20: „Der Prophet, der sich erfrecht etwas zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe, und derjenige, welcher redet im Namen fremder Götter, der soll sterben," 13, 6—11, Michaelis, Mos. R. V. §. 252. Die stärkste Strafe dient auch am besten dem Gedan-

„Die Sünde wird nicht aufhören von der Welt, bis der König Messias kommen wird in der künftigen Zeit, wie die Schrift sagt: ich will den unreinen Geist u. s. w." — „Die linke Seite wird die Oberhand haben, und das Unreine stark seyn', bis der heil. hochgel. Gott den Tempel bauen und die Welt in ihre Festigkeit setzen wird; alsdann wird sein Wort in die gebührende Hochachtung kommen und die unreine Seite wird aus der Welt weggehen. Und das ist's, was die Schrift sagt: ich will den unreinen u. s. w.", vgl. diese u. a. St. bei Schöttgen, Jesus der wahre Messias S. 407 ff.

ken, welchen der Pr. ausdrücken will. Was zu dieser Annahme verleitet hat, ist, daß man fälschlich annahm, unser falscher Pr. müsse doch zu denen gehören, welche im folgenden handelnd auftreten. Uebrigens weist דקר hier zurück auf den Gebrauch dess. Verbi in C. 12, 10, vgl. das dort Bemerkte. — Moses hatte in seinen die falschen Propheten betreffenden Gesetzen eine doppelte Klasse derselben aufgeführt, die, welche Falsches weissagten im Namen, unter der Auctorität des wahren Gottes, sich für seine Diener und Gesandte ausgebend, und die, welche im Namen fremder Götter weissagten, ihre Inspiration von diesen herleiteten. Hier führt uns der Pr. einen von der ersteren, V. 5. 6 einen von der letzteren vor.

V. 4. Und es geschieht an diesem Tage, die Propheten werden beschämt abstehen von ihrem Gesichte bei ihrem Weissagen, und sie werden nicht ferner anthun den hären Mantel um zu lügen. Auf die Propheten selbst, die Verführer, welche guten Eindrücken am wenigsten zugänglich sind, wird der große Umschwung der Dinge einen solchen Einfluß haben, daß sie beschämt ihr Handwerk aufgeben. Der härene Mantel war die Tracht der wahren Propheten, welche von den falschen nachgeäfft wurde, um dem Pöbel zu imponiren, bei dem das Kleid den Mann macht, vgl. Jes. 20, 2, 2 Kön. 1, 8, Apoc. 11, 3. Nach der herrschenden Ansicht, welche besonders von Vitringa zu Jes. l. c. sehr ausführlich vertheidigt wird, sollen die Propheten dieß Gewand als Asceten getragen haben. Allein da das härene Gewand sonst immer als das den Trauernden eigenthümliche vorkommt, da die Propheten selbst nicht selten ermahnen es zum Zeichen des Schmerzes über die Sünden und über die entweder noch drohenden, oder bereits eingebrochenen göttlichen Strafgerichte anzuziehen, so liegt es näher anzunehmen, daß auch bei ihnen diese Tracht dieselbe Bedeutung hatte, daß sie ein sermo phrophetieus realis war, ein Symbol

der Trauer der Propheten über die Sünden des Volkes und über die dadurch herbeigerufenen göttlichen Gerichte, und dieß um so mehr, da wir sonst bei den Propheten des A. T. keine Spuren von einem eigentlich ascetischen Leben finden. Das um zu lügen kann entweder heißen, um sich dadurch für wahre Propheten auszugeben, das Volk durch diesen Aufzug zu täuschen, oder: um dadurch ihren lügnerischen Weissagungen Eingang zu verschaffen. Das erstere ist wegen des folgenden Verses vorzuziehen, wo den früheren Versuchen der falschen Propheten, sich für wahre auszugeben, ihr offnes Geständniß entgegengesetzt wird, daß sie es nicht seyen. Seltsamer Weise ist behauptet worden (Ewald und selbst Schmieder) der Prophet verkündige den Untergang des ganzen bisherigen Prophetenthums, ja sogar, die Worte in V. 2—4 verrathen, daß dem Verf. die Propheten im Ganzen als falsche gelten (Hitzig). Es ist das ebenso voreilig, wie man in Jes. 1 u. 66 eine Verwerfung der Opfer gefunden hat. In jedem der drei V. findet sich ein Merkmal, wodurch der Prophet näher als ein falscher bezeichnet wird, in V. 2, daß mit der Erwähnung des Propheten die des unreinen Geistes Hand in Hand geht, in V. 3 das Lügenreden, in V. 4 das Täuschen. Der Pr. hätte, indem er dem Prophetenthum die Berechtigung absprach, zugleich seine eigne Existenz negirt. Wie hoch er aber von den wahren Propheten hielt, zeigt C. 7, 3. 7. 12. Dasselbe erhellt auch aus der Thatsache, daß seine Verkündungen überall auf die Weissagungen der älteren Propheten ruhen. Ein neues zukünftiges Wiederaufleben des Prophetenthums wird von Maleachi, dem letzten Propheten in dem Canon des A., ausdrücklich angekündigt in C. 3, 1.

V. 5. Und er spricht: ich bin kein Prophet; ein Mann im Ackerdienste bin ich. Denn ein Mensch hat mich verkauft von Zeit meiner Jugend an. Die falschen Propheten waren meist aus dem geringsten Stande. Der Be-

weggrund bei ihnen war die Faulheit, welche ihnen das Leben von ihrer Hände Arbeit verhaßt machte, und die Ehrsucht, welche sie antrieb, sich in den angeseheneren Stand der Volkslehrer emporzudrängen. Dieß erhellt unter andern aus Jes. 9, 13. 14, wo den Angesehenen, als dem Haupte des Volkes, die falschen Propheten, als der Schwanz desselben, als die Repräsentanten des Pöbels entgegengestellt werden. Zu jener Zeit nun wird das bessere Princip so bei ihnen die Oberhand erhalten, daß sie lieber als das erscheinen wollen, was sie sind, und wären sie auch nur geringe Ackerknechte, wie als das, was sie früher scheinen wollten. Der Pr. stellt eine Scene dar zwischen einem früheren falschen Propheten, und jemanden, der ihn nach seinen Verhältnissen fragt, und dem er es voll Schaam zu verbergen sucht, daß er je ein falscher Prophet gewesen, bis er durch eine neue Frage zu diesem beschämenden Geständnisse genöthigt wird (vgl. V. 6). Aus diesem dramatischen Character der Schilderung erklärt sich das doppelte וְאָמַר, hier und V. 6, ohne nähere Bezeichnung der redenden Person. In dem Drama werden die Personen aus ihren Reden und Handlungen erkannt. הִקְנַנִי hat sehr verschiedene Erklärungen erfahren. Dieß würde aber nicht der Fall gewesen seyn, wenn man sich ganz einfach an die gewöhnliche Bedeutung von Hiphil gehalten hätte: קָנָה erwerben, besitzen, in Hiphil: erwerben, besitzen machen, und dann jemanden etwas zum Besitze geben. Das „von meiner Jugend an" soll dem Verdachte vorbeugen, ob nicht vielleicht der jetzige Ackerknecht früher ein Prophet gewesen. War er nicht selbstständiger Landmann, sondern Ackerknecht in fremden Diensten, so war er, wie es schien, auch bei der besten Neigung einen Propheten zu agiren, doch schon äußerlich davon abgehalten. Freilich würde er, wollte er den Verdacht vollständig beseitigen, am besten nicht mit dem: ich bin kein Prophet, angefangen haben. Allein die Angst, er könnte als früherer Prophet erkannt

werden, überwältigt ihn so, daß er die Ueberlegung verliert, und grade durch die Leugnung den Inquirenten auf die richtige Spur bringt.

V. 6. Spricht jener zu ihm: was sind denn die Wunden da zwischen deinen Händen? Spricht er: sie sind mir geschlagen im Hause meiner Buhlen. Nach mehreren Auslegern soll der ehemalige falsche Prophet hier sein Läugnen fortsetzen. Nach Andern soll er, seine Schande eingestehend, sagen, daß die Wunden ihm allerdings wegen seines Weissagens beigebracht worden, und zwar, wie er wohl einsehe, aus wahrer Liebe, von seinen Eltern. So Hieronymus. Beide Erkl. sind aber unstatthaft. Es wird bei ihnen מְאַהֲבִים im guten Sinne genommen, während es, was sich aus dem Character des Piel als Steigerungsform erklärt, nur von unreiner und verwerflicher Liebe, von geistigem oder leiblichem Buhlen, besonders von den Götzen vorkommt. So kommt es nicht weniger als vierzehn Mal vor, zuerst bei Hoseas, dann bei Jeremias und Ezechiel, sonst nicht. Es ist offenbar, daß es hier nur denselben Sinn haben kann. Auf den Einwand: „seine Liebhaber konnte die Götzen nicht ein einzelnes männliches Individuum nennen" (Hitzig) antworten wir: so gut wie Jesaias den Herrn in C. 5, 1 seinen Geliebten oder Bräutigam nennt, wie Salomo Jedidja hieß, vgl. m. Comm. zum Hhl. S. 261. Auf den ferneren Einwand: „die Propheten erscheinen im Vor. nicht als Götzendiener, sondern als solche, welche im Namen Jehova's, obzwar Lüge weissagen", dient zur Antwort: hier erscheint eben die zweite Art. Uebrigens war in den Zeiten, die Sach. zunächst vor Augen hat, die Grenze zwischen beiden eine fließende. Wir treten also denen bei, welche hier eine Beziehung auf die bei abgöttischen Culten gewöhnlichen Verwundungen finden.*) Wir begnügen uns hier damit, nachzu-

*) Die Hauptstellen für diese Sitte, welche sich noch bis auf die neueren Zeiten im Orient erhalten hat, finden sich bei den älteren und neueren Aus-

weisen, daß diese Sitte auch bei den unter den Hebräern herrschenden abgöttischen Culten vorkam. Den Hauptbeweis liefert hier die angef. St. der B. der Könige, wo es von den Priestern und Propheten Baals heißt: „sie riefen lauter, und ritzten sich nach ihrer Weise mit Messern und Pfriemen, bis das Blut von ihnen herabfloß“. Beweisend ist aber auch Jer. 16, 6. 41, 5, wonach der heidnische Gebrauch, sich bei der Trauer über Verstorbene oder über großes Landesunglück zu verwunden, wie er bei den umwohnenden Völkern, namentlich den Philistern und Moabitern, herrschte (vgl. 47, 5. 48, 37), auch zu den Hebräern übergegangen war. Denn dieser Gebrauch war nicht etwa eine bloße Symbolisirung des Schmerzes, sondern er hing mit dem Götzendienste und den bei diesem gebräuchlichen Verwundungen eng zusammen. Dieß erhellt aus Deut. 14, 1. Dort wird die Verwundung bei der Trauer den Israeliten aus dem Grunde untersagt, weil sie das Volk Gottes seyen, das sich nicht durch abgöttische Gebräuche verunreinigen dürfe. Dieser Zusammenhang wird deutlicher hervortreten, wenn wir die Entstehung und Bedeutung des Gebrauches der Verwundungen bei den abgöttischen Culten näher untersuchen. Den besten Aufschluß gewährt uns hier eine Stelle des Apulejus, vollständig bei Clericus z. der a. St.: Infit vaticinatione clamosa, conficto mendacio, semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis designasset aliquid, et insuper justas poenas noxii facinoris ipse suis manibus exposcere. Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est — —, indidem sese multimodis commulcat ictibus, mira contra plagarum dolores praesumtione munitus. Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere. Nach dieser Stelle, so wie nach einer

---

legern zu 1 Kön. 18, 28 und bei Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. 3, S. 189 ff.

andern des Clem. Alex. bei Calmet, entstand der Gebrauch der Verwundung aus einem dunkeln Bewußtseyn der Schuld und der Nothwendigkeit der Versöhnung, wie es sich in den abgöttischen Culten auf so mannigfache Weise äußert. Man wüthete schonungslos gegen den eignen Körper, um dadurch eine Art von Genugthuung zu leisten, und sich die Gnade der zürnenden Götter zu erwerben. Dieß Schuldgefühl aber wurde durch den Tod geliebter Personen besonders lebhaft angeregt, nicht nur weil man ihren Verlust als eine Strafe betrachtete, sondern auch weil der Tod überhaupt, der uns um so näher tritt, je theurer uns diejenigen sind, welche er ergreift, auch in dem rohesten Gemüthe eine Ahndung von demjenigen erweckt, was er ist, der Lohn der Sünde des menschlichen Geschlechtes. Ebenso auch durch öffentliches Unglück, insofern dieses allgemein für ein Strafgericht des zürnenden Gottes, oder der zürnenden Götter gehalten wurde. — Es fehlt uns aber auch nicht an Beweisen, daß dieser Gebrauch der Verwundung speciell in enger Verbindung mit der Weissagung der götzendienerischen Propheten stand. In dieser Verbindung kommt er gleich in der angef. St. der Bücher der Könige vor, vgl. V. 29, wie überhaupt die ganze dortige Erzählung für die enge Verbindung des Götzendienstes und des falschen Prophetenthumes zeugt. Die Priester des Baal sind zugleich seine Propheten. Besonders merkwürdig aber ist die Stelle des Tibullus, l. I. eleg., 1. V. 43 ff., von dem Dienste der Cybele:

> Ipsa bipenne suos caedit violenta lacertos,
> Sanguineque effuso spargit inepta deum,
> Atque latus praefixa veru stat saucia pectus,
> Et canit eventus, quos dea magna movet.

Diese Verbindung erklärt sich aus der Empfindung, daß man vorher der Gottheit für seine Sünden genugthun müsse, ehe man würdig werde, sie in sich aufzunehmen und ihr zum Werkzeuge zu dienen — Keine Beachtung verdient der Zweifel, ob wohl von

diesen Verwundungen und den durch sie entstehenden Narben מַכּוֹת gebraucht werden könne. Apulejus bezeichnet sie durch das ganz entsprechende plagae. Seneca, bei Augustinus, de civ. dei 6, 10, sagt: „Se ipse in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant". Einen scheinbaren Einwand könnte man noch aus dem: ich bin geschlagen worden, entnehmen, während die meisten Berichte über diesen Gebrauch nur von einer Selbstverwundung reden. Allein theils geht wenigstens aus den Nachrichten neuerer Reisebeschreiber (vgl. Olearius, S. 332) hervor, daß auch gegenseitige Verwundungen vorfallen, theils schließt das: ich bin geschlagen worden, die eigene Verwundung nicht einmal aus. Der ehemalige Prophet kann das Passivum absichtlich wählen, weil er nur das Werkzeug war, die eigentlichen Urheber die Buhlen. Diese letztere Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Wahl des מְאַהֲבִים zur Bezeichnung der Götzen, die gewiß nicht zufällig ist. Das: „meine Buhlen" steht offenbar im Contrast gegen das: „ich bin geschlagen worden". Auf ganz ähnliche Weise wird der Unsinn dieser Art des Götzendienstes bezeichnet durch Seneca l. c.: ut sic dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt teterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare jusserunt. In regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam; sed nemo sibi, ne vir esset, jubente domino, manus intulit. — Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen ist nun folgender. Der frühere Prophet, nach seinen Verhältnissen gefragt, sucht zuerst allen Verdacht, als ob er je seinen niedrigen Beruf verlassen habe, von sich abzuwälzen. Da aber der Fragende ihm die verdächtigen Narben vorhält, die sich bei ihm vorgefunden, gesteht er mit tiefer Beschämung seine frühere Thorheit, indem er durch die Art, wie er dieß thut, zugleich zeigt, daß er sie als solche erkennt. Zwischen deinen Händen wird

am einfachsten erklärt durch: an denselben und in ihrer Nähe. Zwischen ist für an gewählt, um anzudeuten, daß man nicht grade bei den Händen allein stehen bleiben dürfe; es bestimmt nur im Allgemeinen die Gegend, freilich so, daß die Hände vorzugsweise gemeint sind, und daß man an so entlegene Theile, wie den Kopf oder die Schultern, gar nicht denken darf. Daß die Hände aber vorzugsweise genannt werden, hat seinen Grund wohl nicht allein darin, daß sie unbedeckt, die Wunden daher auf ihnen vorzugsweise sichtbar sind. Es geht aus Jer. 48, 37, wo es bei der Beschreibung der Trauer der Moabiter heißt: auf allen Händen sind Schnitte, hervor, daß man sich vorzugsweise die Hände zu verwunden pflegte. Die Stellen der klassischen Schriftsteller und der Kirchenväter reden vorzugsweise von den hier gewiß zunächst mitumfaßten Armen, z. B. „lacertos secat", Seneca; „sua quisque brachia dissecant", Apulejus.

Cap. 13, 7—9.

Der Hirt des Herrn, mit ihm eng verbunden, soll durch gewaltsamen Tod seiner Heerde, dem Bundesvolke, entrissen werden; des Hirten beraubt, wird sich dann die Heerde, allem Elende preisgegeben, zerstreuen. Aber der Herr wird seine Hand nicht für immer von ihr abziehen. Zwei Drittheile freilich müssen zu Grunde gehen. An dem letzten Drittheil aber wird sich, nachdem es durch das Läuterungsfeuer der Trübsal hindurchgegangen, die göttliche Gnade herrlich entfalten.

Diese Weissagung bildet eine kurze Wiederholung und zugleich Ergänzung der in C. 11 und 12, 1—13, 6.

V. 7. Schwert erwache über meinen Hirten und über einen Mann, meinen Nächsten, spricht der Herr

Zebaoth; schlage den Hirten und es zerstreut sich die Heerde, und ich führe zurück meine Hand über die Kleinen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier unter dem Hirten des Herrn derselbe durch geheime Einheit des Wesens mit ihm Verbundene verstanden wird, der nach C. 11 das Hirtenamt über das elende Volk übernahm, und den letzten Versuch machte, es zu erhalten, dessen Hirtentreue aber von ihm mit schnödem Undank belohnt,*) ja der nach C. 12, 10 von ihm getödtet wurde, dessen Verwerfung nach C. 11 ganz dieselben Folgen für das Bundesvolk hat, wie hier sein Tod, die Hinwegraffung des größten Theiles des Volkes, vgl. V. 8 mit C. 11, 6. 9. 15—17, ja dessen Tod auch C. 12, 10 indirect als Ursache aller über das Volk ergangenen Leiden dargestellt wird. Hieraus erhellt zur Genüge die Verwerflichkeit aller derjenigen Auslegungen, welche unter dem Hirten einen Andern außer dem Messias verstehen. Entweder, wie die meisten Jüdischen Ausleger,**) den idealen Pseudomessias, Ben Joseph, oder mit Jarchi gar einen feindlichen Feldherrn, der von dem Herrn ironisch sein Hirte genannt werde, oder mit Grotius zu Matth. 26, 31, den thörichten Hirten, von dem C. 11, 15—17, oder mit demselben, der sich, wie es zu gehen pflegt, wenn man nur Einfälle vorbringt, nicht gleich bleibt, zu u. St., und mit Jahn, den Judas Maccabäus, oder mit Köster, Bertholdt u. Eichhorn, einen idealen Feldherrn, der im Kampfe gegen die Feinde

*) Hitzig bemerkt: „Da unter der Heerde, die sich zerstreuen soll, offenbar das Volk verstanden ist, so kann mit dem Hirten nicht der Prophet, sondern nur der König gemeint seyn und dafür spricht auch der Singular.“ In C. 11, 4 ff. aber ist Hitzig auch in der zweiten Ausg. bei der Erklärung vom Propheten geblieben. Und doch ist der Hirt des Herrn hier offenbar derselbe, an den in C. 11, 4 der Auftrag ergeht: weide die Schlachtheerde.

**) Vgl. Jos. de Voisin, observv. in prooem. pug. fid. p. 160. Hulsius, theol. Jud. p. 54. Elsner, praes. Wessel, de Messia gladio judicis, non bello percutiendo. Leiden 1741.

getödtet werden soll, oder mit Hitzig und Bleek einen einheimischen König, der für seine Sünden gestraft werden soll", wobei Maurer auf Jojakim räth, Ewald auf den gottlosen Pekah, oder endlich mit Calvin und Drusius, das Collectivum aller geistlichen und weltlichen Obern des Volkes, Christum mitinbegriffen. — Alle diese Auslegungen haben außer der Auctorität Christi auch noch entschieden das Folgende: „über einen Mann, meinen Nächsten", gegen sich. Dieß würde freilich nicht der Fall seyn, wenn עָמִית, wie mehrfach behauptet wird, einen Genossen in jeder Beziehung bezeichnen könnte. Der Hirt soll der Genosse des Herrn genannt werden, weil auch dieser der Hirt seines Volkes sey. Allein diese Annahme ist unstatthaft. עָמִית gehört zu den Wörtern, welche dem Pentateuch eigenthümlich, aus dem späteren Sprachgebrauche ganz verschwanden. Es findet sich im Pent. eilfmal, außerdem nirgends. Hieraus geht hervor, daß Sacharja dasselbe, ebenso wie אַלּוּף (vgl. zu C. 12, 5), nicht aus der lebenden Sprache, sondern aus dem Pentateuch genommen, und daß wir uns daher genau an den Sinn halten müssen, welchen es dort hat. Es findet sich nun dort in den Gesetzen über die Verletzung des Nächsten, und steht immer mit besonderem Nachdruck, hinweisend darauf, welch schweres Verbrechen es sey, den durch gemeinsame leibliche und geistige Abstammung Verbundenen zu beschädigen. Es wechselt als gleichbedeutend ab mit Bruder, was sich in den Gesetzen des Pentateuch durchgängig auf die gemeinsame leibliche und geistige Abstammung bezieht. Wir wollen hier die sämmtlichen 11 Stellen aufführen, in denen es vorkommt. Lev. 19, 11: „Ihr sollt nicht lügen und nicht betrügen אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ" (vgl. Eph. 4, 25). V. 15: gerecht sollst du richten עֲמִיתֶךָ." V. 17: „Du sollst nicht hassen deinen Bruder im Herzen; strafen sollst du עֲמִיתֶךָ". Lev. 18, 20: „Du sollst nicht beschlafen אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ". 24, 19: „Wenn Jemand einen Leibschaden beibringt בַּעֲמִיתוֹ, wie er gethan, so

soll ihm gethan werden". 25, 15: „Wenn du etwas kaufst von deinem Nächsten, oder etwas verkaufst deinem Nächsten, so sollt ihr euch einer seinen Bruder nicht beschädigen". Ebenso V. 16 u. 17: „Und ihr sollt nicht beschädigen einer seinen Nächsten, und du sollst dich fürchten vor deinem Gott". Lev. 5, 21: „Eine Seele, wenn sie sündigt und frevelt wider den Herrn, und lügt gegen seinen Nächsten in einem Anvertrauten (ein Depositum ableugnet) — oder seinen Nächsten bedrückt".*) Es liegt am Tage, daß עָמִית an allen diesen Stellen, ganz anders wie unser durch den Gebrauch abgeschliffenes, und durch die Sünde seines ursprünglichen Werthes beraubtes „der Nächste", wobei man meist nur an quemvis alium denkt, zur Bezeichnung der engsten unter Menschen überhaupt möglichen Verbindung, und zwar nicht einer solchen, die Jemand willkürlich schließen kann, sondern in die Jeder hineingeboren wird, und die auch wider seinen Willen fortbestehend, ihm, wenn er sie verletzt, zum Gerichte gereicht, gebraucht wird. Hieraus erhellt aber, daß, wenn diese Bezeichnung auf das Verhältniß eines Individuums zu Gott übergetragen wird, dieß Individuum kein bloß menschliches seyn, daß vielmehr nur an den durch geheime Einheit des Wesens mit dem Herrn Verbundenen gedacht werden kann, der uns schon in C. 11 und 12 als solcher entgegengetreten. Der Nächste des Herrn ist kein Anderer als der, welcher in Joh. 10, 30 spricht: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, und der in Joh. 1, 18

*) Daß עמית im Pent. nur im Levit. vorkommt, nicht schon im Exodus, erklärt sich daraus, daß es zur Abwechselung gesetzt wird, nach vorhergehendem vielfachen Gebrauche der näherliegenden Wörter רע u. אח, damit diese nicht durch den Gebrauch sich abnutzten und ihres tieferen Gebrauches entleert wurden. Man darf nicht mit Gesenius und Hitzig hier übersetzen: vir societatis meae, i. e. socius meus. Mag עמית auch ursprünglich Abstractum seyn, so wird es doch schon im Pentat. immer als Concretum gebraucht, vgl. עליון in Lev. 19, 17, und aus dem Pent. hat Sach. das Wort einfach herübergenommen.

bezeichnet wird als ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, der mit dem Vater in der innigsten Gemeinschaft steht. — Der Gebrauch des עמית hier steht, wie es scheint, in besonderer Beziehung darauf, daß es im Pent. immer nur in den Gesetzen gegen die Verletzung des Nächsten vorkommt. Der Pr. hebt dadurch den scheinbaren Widerspruch hervor, welcher zwischen der Aufforderung des Herrn: Schwert, erwecke dich über meinen Hirten, und den Verordnungen seines eignen Gesetzes stattfindet, wonach Niemand seinen Nächsten beschädigen soll. Er zeigt auf diese Weise, was für ein erhabener Zweck es seyn muß, zu dessen Erreichung der Herr dasjenige Verhältniß nicht achtet, dessen Abbild er unter den Menschen heilig zu halten befohlen hat. Er macht, um menschlich zu reden, auf die Größe der Aufforderung aufmerksam, welche dieß dem Herrn kosten mußte, vgl. das: welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, Röm. 8, 32. Das hinzugesetzte גֶּבֶר steht in einem gewissen Gegensatz zu עֲמִיתִי. Wen das Schwert treffen soll, der muß mit der göttlichen Natur die menschliche verbinden. גֶּבֶר bezeichnet nicht selten den Menschen, im Gegensatze gegen Gott, z. B. Hi. 16, 21. Den Nebenbegriff der Stärke, welchen, wie unser Mann, das Wort an mehreren Stellen hat, darf man hier nicht mit Mehreren darin suchen. — Die Personification des Schwertes und die Anrede an dasselbe hat ein vollkommenes Analogon in der Weissagung des Jeremias gegen Philistäa C. 47, 6, wo der Prophet, von menschlichem Mitleide mit dem Schicksale derer ergriffen, gegen welche er weissagt, ausruft: „Ha, Schwert des Herrn, wie lange willst du nicht ruhen, kehre doch zurück in deine Scheide; sey ruhig und stille! Doch wie könntest du ruhig seyn, da der Herr ihm geboten, da gegen Askalon und gegen das Ufer des Meeres er es gesandt". Es wird durch diese Aufforderung angezeigt, daß der Herr die erste Ursache des Todes seines Hirten, daß die menschlichen Urheber nur seine Werkzeuge sind, wie

der Herr Joh. 19, 11 zu Pilatus sagt: „Du würdest keine Macht gegen mich haben, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre". Das: erwecke dich, zeigt, daß man sich das Schwert, der Personification desselben angemessen, als bis jetzt ruhend zu denken hat. Bis dahin war die Stunde des Hirten nicht gekommen. Dadurch, daß das Schwert aufgefordert wird, den Hirten des Herrn zu schlagen, wird ebenso wie durch das Durchbohren C. 12, 10, was nicht auf eine Hieb-, sondern auf eine Stichwaffe führt, nur der ihm bevorstehende Tod, nichts Näheres über die Art und Weise desselben ausgesagt. Das Schwert, als das gewöhnliche Werkzeug des Richters und des Kriegers, steht nicht selten statt jedes verwundenden und tödtenden Instrumentes, wo es nicht auf das Instrument, sondern nur auf die Verwundung und Tödtung ankommt. Das auffallendste Beispiel ist 2 Sam. 12, 9: „Du hast ihn, Urias, getödtet durch das Schwert der Kinder Ammon", während er doch nach 2 Sam. 11, 24 durch die Pfeile der Ammoniter durchbohrt worden. 2 Sam. 11, 25, nachdem David von Joab die Botschaft erhalten, daß mehrere der Seinigen durch die feindlichen Pfeilschützen getödtet worden, läßt er ihm wieder sagen: „laß dich das nicht böse dünken; denn das Schwert frißt bald hier, bald da". Ein ähnlicher allgemeiner Gebrauch des Schwertes findet sich auch Ex. 5, 21: „ihr habt unsern Geruch stinkend gemacht vor Pharao und seinen Knechten, gebend das Schwert in ihre Hände, uns zu tödten". Ps. 22, 21. Matth. 26, 52: „wer das Schwert nimmt, der soll durch's Schwert umkommen". Welcher Mörder würde wohl die Anwendbarkeit dieser Sentenz auf sich, eine Wiederholung der ganz allgemein ausgesprochenen Gen. 9, 6, aus dem Grunde bestreiten, er habe seinen Nächsten nicht durch das Schwert, sondern durch ein anderes Instrument getödtet? Nach demselben Sprachgebrauche wurde bei den Römern das Recht der Obrigkeit, jede Art von Lebensstrafe zu verhängen, das jus gladii genannt. —

Die Anrede: „schlage den Hirten", soll nach mehreren Auslegern nicht mehr an das Schwert gerichtet seyn; Michaelis: percute, quisquis percuties; allein daß חֶרֶב Femin. ist, gibt bei der hier stattfindenden Personification desselben hierzu noch keine Berechtigung, vgl. z. B. Gen. 4, 7, wo die als reißendes Thier personificirte Sünde als Mascul. construirt wird. — Schlage den Hirten, und dann wird sich zerstreuen die Heerde. Wird der Hirt im leiblichen oder im geistigen Sinne getödtet, so pflegt die Heerde sich zu zerstreuen, vgl. 1 Kön. 22, 17, wo der Prophet Micha zu Josaphat und Ahab, den Tod des letztern voraussagend, spricht: „ich sah ganz Israel zerstreut zu den Bergen, wie die Heerde, welche keinen Hirten hat, und der Herr sprach: diese haben keinen Hirten; sie mögen zurückkehren, jeder zu seinem Hause in Frieden", 1 Macc. 9, 18: καὶ Ἰούδας ἔπεσε· καὶ οἱ λοιποὶ ἔφυγον. Durch falsche Auffassung der neutestamentlichen Anführungen unserer Stelle sind zahlreiche Ausl. verleitet worden, die Heerde hier in einem zu beschränkten Sinne aufzufassen, was auf das Ganze geht, nur auf einen Theil zu beziehen. So versteht der dialogus cum Tryphone unter der Heerde allein die Jünger des Herrn, und findet die vollständige Erfüllung in ihrer Flucht nach seiner Gefangennehmung. Ambrosius findet dieselbe in der Zerstreuung der Apostel in alle Länder und in ihrer Predigt der Lehre Christi (Serm. II. in Ps. 118). Nach Michaelis sind die Heerde „die Apostel und andere gläubige Juden", wie schon Hieronymus darunter omnem in Christo multitudinem credentium verstand. Die Heerde muß über sämmtliche Schafe umfassen, welche der Hirt zu weiden hatte. Dieß waren nach C. 11 nicht etwa die Gläubigen allein, sondern das ganze jüdische Volk, vgl. bes. zu V. 7; die elendesten Schafe, welche auf den Hirten achteten, erscheinen V. 11 nur als einzelner Theil dieser Heerde. Unter dem Bilde hirtenloser Schafe wird demnach hier das ganze Jüdische Volk nach dem Tode des

Messias dargestellt. Auf welche Weise und wie lange sie des Hirten entbehrten, und durch diese Entbehrung elend wurden, das hing von ihrem verschiednen geistigen Zustande und von den dadurch bedingten verschiedenen Führungen des Herrn ab. Die Hirtenlosigkeit der Apostel und der übrigen Gläubigen war nur eine vorübergehende; ihrer nahm sich der Herr bald wieder an. — Die Redensart: die Hand zurückführen über Jemanden, s. v. a. ihn wieder zum Objecte der Handlung oder Wirkung machen, ist an und für sich unbestimmt, und ob sie im guten oder üblen Sinne stehe, muß jedesmal der Zusammenhang entscheiden. Mehrere nehmen hier nach dem Vorgange des Chald., der LXX und der ihnen folgenden Griechischen Ausll. das letztere an. Diese Annahme hat auch einen Scheingrund in dem Folgenden für sich; denn in V. 8 ist die Rede von einem schweren, über die zerstreute Heerde zu verhängenden Strafgerichte. Allein das Folgende führt zuerst aus, was von der Zerstreuung der Heerde gesagt worden, die auf den größeren Theil desselben eine vernichtende Wirkung ausübt. Dann folgt zu Ende von V. 8 und in V. 9 die Ausführung des: ich führe meine Hand zurück. Daß die Redensart im guten Sinne steht, erhellt auch daraus, daß das: ich will zurückführen, auf einen Gegensatz führt gegen die unmittelbar vorhergehende Thätigkeit, die Zerstreuung. Ebenso erhellt es auch aus dem: „die Kleinen". Denn diese Bezeichnung führt hin auf das Mitleiden des Herrn mit dem elenden Zustande der armen Schafe, gradeso wie C. 11, 7 der Hirt deshalb es übernimmt die Heerde zu weiden, weil sie die elendesten Schafe sind. Zu vgl. ist Jes. 1, 24 ff. Daß das „ich werde meine Hand über dich zurückführen" dort im guten Sinne steht, von der Gnadenwohlthat, die der Herr seinem Volke durch seine Reinigung erweist, während er es, so lange er dieselbe unterließ, verlassen zu haben schien, hat Vitringa treffend nachgewiesen. Es findet zwischen Zion in V. 25 und den Feinden Gottes in

V. 24 ein offenbarer Gegensatz statt, grade so wie V. 27 und 28 zwischen eben denselben — הַצֹּעֲרִים sind hier die kleinen im figürlichen Sinne, die elenden, dieselben, welche C. 11, 7 die elendesten Schafe genannt worden. Bei Jer. 14, 3 steht das gleichbedeutende צָעִיר dem אַדִּיר entgegen. „Ihre Herrlichen senden ihre Kleinen nach Wasser". Auch Jerem. 48, 4 kommt צָעִיר von der Elendigkeit des Zustandes vor, vgl. auch Ps. 119, 141: „ich bin klein und verachtet". Der Form nach ist צערים einfach Partic. von צער, klein seyn, was in den beiden einzigen St., wo es sonst vorkommt, Jer. 30, 19. Hi. 14, 21, sich auf die Geringheit des Zustandes bezieht. Die Kleinen sind nach C. 11, 7 nicht ein einzelner Theil der Heerde (Hitzig: „die Armen und Frommen im Volke, welche Unrecht leiden und nicht thun", wogegen schon das spricht, daß hier kein Gegensatz vorliegt, wie in Ez. 34, 16. 20), sondern Bezeichnung des Ganzen derselben. Ist צערים Partic., so tritt die Beziehung auf die Heerde um so mehr hervor: über die gering seyenden, s. v. a. über sie wegen ihres Elendes. Die hier verheißene Zurückführung der Hand des Herrn über die Kleinen erfuhren zunächst die Apostel und Alle, die damals aus den Juden schon an Christum gläubig waren. — Wir werfen jetzt noch einen Blick auf die neutestamentlichen Anführungen unserer Stelle. Die Hauptstelle ist Matth. 26, 31. 32, vgl. Marc. 14, 27: τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Das Citat ist nach dem Grundtext, nicht nach den LXX. Die von diesen beibehaltene bildliche Darstellungsweise, die Anrede an das Schwert, löst der Herr in ihren sachlichen Gehalt auf: ich werde schlagen. Die letzten Worte sind, wie schon δὲ zeigt, tröstlichen Inhaltes, eine Ankündigung, daß der Herr nach kurzer Unterbrechung sein Hirtenamt

über die Apostel und die übrigen Gläubigen wieder übernehmen werde, also eine Individualisirung des: ich führe meine Hand über sie zurück, bei Sacharja. Hieraus geht hervor, daß das: ich führe die Hand zurück, von dem Herrn im guten Sinne aufgefaßt, und daß von ihm unter den kleinen Schafen, nicht, nach dem Mißverstande aller Griechischen Ausll. (Aq. ἐπὶ τοὺς ποιμένας βραχεῖς. Sym. u. LXX μικρούς. Theod. νεωτέρους) und des Chaldäers, Hirten verstanden worden sind. Daß die specielle Anwendung desjenigen, was bei Sacharja über die Zerstreuung der Heerde gesagt wird, auf die Apostel, bei denen die heilspendende Thätigkeit des Herrn für seine dem Gerichte übergebene Kirche den Anfang nahm, den weiteren Sinn und die weitere Beziehung desselben nicht ausschließt, haben wir schon gesehen. — Wie großes Gewicht aber der Herr auf unsere Stelle legte, geht daraus hervor, daß er schon vorher mit den Worten derselben den Jüngern das Bevorstehende ankündigte, ohne sie, wie er hier thut, weil sie die frühere Beziehung nicht recht aufgefaßt hatten, ausdrücklich zu citiren. Er sagt Joh. 16, 32: ἰδού, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε.

V. 8. Und es geschieht im ganzen Lande, spricht der Herr, zwei Theile in demselben werden ausgerottet, verscheiden, und das Drittheil bleibt übrig darin. Der Artikel in הָאָרֶץ deutet hin auf das Land, mit dem sich der Pr. in dem Vorhergehenden durchgängig beschäftigt hatte, über dessen Bewohner der Hirt des Herrn das Hirtenamt übernommen, vgl. 7, 5. 12, 12. Der Ausdruck פִּי־שְׁנַיִם ist hier, wie 2 Kön. 2, 9, aus Deut. 21, 17 entnommen. Er bedeutet eigentlich: ein Mund, s. v. a.: ein Mundvoll, eine Mundportion Zweier, und ist entstanden aus der Sitte, denen, die man ehren wollte, eine doppelte, oder gar eine mehrfache Portion Essen vorzusetzen, Gen. 43, 34. Rosenm. A. u. N. Morgenland 1,

S. 207. Er dient dann in jener St. des Deut. im übergetragenen Sinne zur Bezeichnung des Antheils des Erstgebornen an der Erbschaft, welcher eine doppelte Portion erhielt. In diesem übergetragenen Sinne, פי für Portion, Antheil überhaupt, kommt das Wort im sonstigen Sprachgebrauch nicht vor, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Elisa l. c., wenn er als der Erstgeborne des Elisa im geistlichen Sinne eine doppelte Portion von seiner geistlichen Erbschaft verlangt, und daß unser Prophet den Ausdruck aus dem Deuteron. entnehmen. Das ganze Jüdische Volk erscheint hier als eine von dem getödteten Hirten hinterlassene Erbschaft, welche in drei Theile getheilt wird, von denen der Tod, die Rechte des Erstgebornen behauptend, zwei, das Leben einen erhält, eine Theilung, ähnlich der, wie sie 2 Sam. 8, 2 von David mit den Moabitern vorgenommen wurde. „Und David schlug die Moabiter und maaß sie mit der Meßschnur, indem er sie sich niederlegen ließ, und maß zwei Theile zum Tödten und einen Theil zum Lebendigmachen." Daß die Doppelportion des Todes zwei Drittheile ausmacht, erhellt erst aus dem folg.: das Drittheil. — Es wird durch Ezech. 5, 2. 12 („Es soll das Drittheil von dir an der Pestilenz sterben und durch Hunger alle werden in deiner Mitte, und das andere Drittheil durch das Schwert fallen rings um dich her, und das letzte Drittheil will ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen.") nahegelegt anzunehmen, daß das doppelte Erbtheil des Todes wieder eingetheilt wird in den gewaltsamen Tod durch das Schwert und den Tod durch Seuchen und Hungersnoth. Dagegen entscheidet aber, daß גוע, verscheiden, auch von gewaltsamem Tode vorkommt, vgl. Th. 2 S. 505. Gen. 7, 21. Jos. 22, 20. Dennoch aber ist die Uebereinstimmung Sacharja's mit Ezechiel — die Theilung des ganzen Volkes in drei Theile, zwei Drittel zur Vernichtung, ein Drittel zur Erhaltung — zu eigenthümlich, als daß sie mit Bleek für zu-

fällig gehalten werden dürfte. Sie ist auch keine blos äußerliche, sondern hat einen tieferen Grund. Der Prophet nimmt hier die ganze Weissagung Ez. C. 5 wieder auf und kündigt eine zweite Erfüllung derselben an, grade so wie wir es früher in Bezug auf eine ähnliche des Jeremias nachgewiesen haben (vgl. zu C. 11, 13). Ez. hatte dem Volke gedroht, daß der Herr mit ihm um seiner Sünden willen eine Theilung vornehmen werde. Diese Drohung war nun bereits in Erfüllung gegangen, aber noch litt das Volk an den Folgen dieses Strafgerichtes, da der Prophet ihm hier ankündigt, daß der Herr wegen seines erneuerten Abfalls eine neue Theilung verhängen werde. Den Inhalt beider Weissagungen hatte schon einige hundert Jahre vorher Jesaias in dem merkwürdigen Gesammtbilde der Schicksale des Bundesvolkes zusammengefaßt, welches den Beschluß von C. 6 bildet. Er weissagt C. 6, 11. 12 zuerst die gänzliche Verödung des Landes und die Wegführung seiner Bewohner in ferne Gegenden, die Babylonische Catastrophe. Dieser Theil der Verkündung wird in Ez. C. 5 weiter ausgeführt. Es heißt dann ferner: „und noch ist im Lande ein Zehntheil, und es wird wiederum verheeret.“ Wir können hier nur an die neue Vernichtung der nationalen Selbstständigkeit des Volkes durch die Römer denken. Diese zweite Vernichtung ist die, von der Sacharja hier redet. Was Jesaias dann noch von dem heiligen Saamen weissagt, der bei dem Untergange des Ganzen des Volkes erhalten werden, und zum Heile gelangen soll, stimmt vollkommen überein mit den letzten Worten hier und mit V. 9, vgl. Th. 2 S. 6.

V. 9. **Und ich bringe das Dritttheil ins Feuer, und läutere sie, wie man das Silber läutert, und prüfe sie, wie man das Gold prüft. Der wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören. Ich spreche: mein Volk ist er, und er spricht: Jehova mein**

Gott. Das Drittheil ist das in der christlichen Kirche fortexistirende wahre Israel, vgl. C. 12, 1, das einzige Gottesvolk auf Erden, das einzige, das den Herrn seinen Gott nennen kann. Das Feuer ist Bezeichnung der Trübsale, die zum Eingange in das Reich Gottes nothwendig sind, der schweren Kämpfe, welche das wahre Israel zu bestehen hat, erst mit den zwei Drittheilen, dann und besonders mit den Heiden, vgl. C. 12, 1—9, C. 14. In 1 Petr. 1, 6. 7 heißt es, da jenes Feuer schon entbrannt war: ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον ἐστὶ λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ τιμὴν καὶ δόξαν. Diese St. kann gradezu als Commentar zu der unsrigen dienen. Ganz verfehlt ist die Meinung von Ch. B. Michaelis u. A., es werden hier die Leiden des Jüdischen Volkes während der ganzen Zeit seiner gegenwärtigen Zerstreuung geschildert. Dann würde ja das ungläubige Judenthum als die legitime und alleinige Fortsetzung Israels angesehen. Die Läuterung ferner hat das Vorhandenseyn edlen Metalls zur Voraussetzung, die Prüfung des Goldes bewährt, daß Gold Gold ist. Beide beziehen sich überall nur auf solche, die noch in der Gnade stehen. Es findet eine fast buchstäbliche Uebereinstimmung statt mit V. 10 des von David verfaßten Ps. 66: „Denn du prüftest uns Gott, läutertest uns, wie man Silber läutert." Diese Grundst. aber bezieht sich auf das bei Gott in Gnaden stehende Israel. Die Berleb. B. bemerkt zu ihr: „Du hast durch mancherlei Hitze der Trübsale den Werth und die Beständigkeit unseres Glaubens, Hoffnung und Geduld untersucht, wie man die Metalle durch das Feuer erforscht." קרא בְּשֵׁם יְהוָה hat die doppelte Bedeutung, den Namen des Herrn mit Affect ausrufen, ihn preisen, 1 Chron. 16, 8, Jesaias 44, 5, und den Namen des Herrn mit Affect anrufen. In

beiden Fällen ist das בְּ Bezeichnung des Objectes, in welchem der Affect des Ausrufenden, oder Anrufenden ruht, eigentlich anrufen oder ausrufen, indem man sich im Namen des Herrn befindet, indem man sich mit dem Affecte in seine geoffenbarte Herrlichkeit versenkt. Hienach also ist die Redensart nicht schlechthin gleichbedeutend mit קָרָא יְהוָה, oder קָרָא אֶל יְהוָה. Nie kann jenes, wie dieses, von Gottlosen stehen, die den Herrn heuchlerisch, oder doch nur äußerlich und oberflächlich anrufen. Es steht daher auch Jes. 64, 6 ganz passend im Parallelismus mit: den Herrn ergreifen. Es wird bei Joel 3, 5 als die einzige Bedingung des Heiles genannt.

Cap. 14.

Alle Völker der Erde werden vom Herrn gegen seine heilige Stadt versammelt; diese wird eingenommen; der größte Theil ihrer Bewohner theils vom Schwerte weggerafft, theils in die Gefangenschaft weggeführt, V. 1. 2. Da aber nimmt sich der Herr der durch seine wunderbare Fürsorge bisher noch verschont gebliebenen Seinen an, und das Gericht wendet sich plötzlich von der Gemeinde des Herrn auf ihre Feinde. Der Herr erscheint majestätisch auf dem Oelberge, und während ein Erdbeben seine Nähe zum Gerichte ankündigt und alles mit Schrecken erfüllt, spaltet sich der Oelberg mittendurch, so daß nunmehr durch das verlängerte Thal Josaphat das Volk des Herrn einen sicheren und gebahnten Weg zur Flucht erhält. Dann erscheint der Herr mit all seinen Heiligen, um sein Reich auf Erden zu gründen, V. 3—5. Zuerst herrscht dichte Finsterniß; endlich aber bricht, wenn er am wenigsten erwartet wird, für die Erwählten der Tag des Heiles an, V. 6. 7. Von Jerusalem aus ergießt sich dann ein Strom lebendigen Wassers befruchtend und

belebend durch das ganze Land, V. 8. Die Theokratie, bisher auf ein einzelnes Land beschränkt, umfaßt nun die ganze Erde, V. 9. Damit Jerusalem allein erhaben sey, werden alle Berge im ganzen Lande geebnet; die Stadt erhebt sich glänzend aus der Zerstörung, um nun, jedem Wechsel enthoben, für immer sich der göttlichen Gnade zu erfreuen, V. 10. 11. Nachdem die Feinde, welche Jerusalem bedrängt haben, durch ein göttliches Gericht gezüchtigt worden, V. 12—15, wird sich der Ueberrest derselben zum Herrn bekehren und jährlich nach Jerusalem kommen, um dort das Laubhüttenfest zu feiern, V. 16. Schwere Strafe würde denjenigen treffen, der sich dieser Pflicht entziehen wollte, V. 17—19. Der Unterschied von Profanem und Heiligem wird dann ganz aufhören, ebenso auch die Mischung von Frommen und Gottlosen, V. 20. 21.

Die Ausleger nehmen meist an, daß unsere Weissagung nur eine Wiederaufnahme und weitere Ausführung von C. 12, 1—9 sey, und dafür sprechen sehr bedeutende Gründe. Schon das ist von Bedeutung, daß gegen C. 12, 1—9 keine feste Abgrenzung gegeben wird. Bei der nahen Verwandschaft des Inhaltes wäre eine solche um so mehr nöthig gewesen, wenn beide Weissagungen sich auf verschiedene Catastrophen beziehen sollten. Gegen die letztere Annahme spricht ferner, daß in dem emblematischen Theile beiden Weissagungen zusammen die Weiss. C. 6, 1—8 entspricht, wodurch die Annahme gar nahe gelegt wird, daß wir hier nur eine Wiederaufnahme von C. 12, 1—9 vor uns haben: die Heidenmacht andringend wider das Reich Gottes und der herrliche Sieg, der Zion über sie ertheilt wird. Diejenigen, welche unsere Weissagung von C. 12, 1—9 lostrennen, meinen, sie beziehe sich wie Apoc. 20, 7—10 auf den letzten Kampf des Heidenthums gegen die Kirche, nach dem tausendjährigen Reich, und die daran sich schließende Verherrlichung des Reiches Gottes. Dagegen entscheidet aber V. 8. Die lebendigen Wasser, die von

Jerusalem ausgehen, wird man nicht jenseits der tausend Jahre suchen dürfen, wie schon der Zusammenhang mit Ez. 47, 1—12 dieß zeigt, vgl. Th. 2 S. 604. Dazu kommt, daß im A. T. überhaupt keine Weissagung vorkommt, welche sich ausschließlich auf die letzten Entwickelungen der Kirche bezöge. Dieser Fortschritt blieb der Apocalypse vorbehalten. Die Weiss. Ezech. C. 38. 39, worauf man sich berufen hat, trägt durchaus idealen zusammenfassenden Character, und darf nicht auf ein einzelnes Ereigniß am Ende der Tage bezogen werden. Gog und Magog repräsentiren überhaupt alle zukünftigen Feinde des Reiches Gottes, vgl. m. Comm. zur Offenb. II, 1 S. 387. — Die Gründe für die Trennung von C. 12, 1—9 erscheinen nicht als probehaltig. In C. 12, meint man, erscheine es so, als werde Juda's durch Gottes wunderbare Hülfe siegreicher Widerstand dem Völkerheere die Einnahme der Stadt wehren, hier dagegen finde sich die Ankündigung eines Tages, wo das Heer der Völkerwelt Jerusalem einnimmt. Diese Differenz ist aber nur dann von Bedeutung, wenn man unter Jerusalem das materielle versteht. Ist Jerusalem Bezeichnung der Kirche, so ist der Gegensatz der Einnahme und Nichteinnahme viel mehr ein fließender. Uebrigens ist die Einnahme auch hier nur eine theilweise; nur die Hülfe der Bewohner wird nach V. 2 weggeführt, der Rest des Volkes wird nicht ausgerottet aus der Stadt. Wenn man meint: „von so glänzenden Verheißungen für das Volk des Herrn, wie wir sie hier finden, ist in C. 12 keine Spur," so übersieht man, daß wir hier nicht eine bloße Wiederaufnahme von C. 12 vor uns haben, sondern, wie sich schon von selbst versteht, zugleich eine Ergänzung und Fortbildung. In C. 12 nur der Sieg über die Völker, hier zugleich die Verherrlichung Jerusalems, V. 10, die heilenden Wasser, die von Jerusalem ausgehen, V. 8, die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes, die Herrschaft des Herrn über die ganze Erde u. s. w. — Das

Resultat ist also, daß unsere Weiss. sich nicht ausschließlich auf die letzten Entwickelungen der Kirche bezieht, sondern auf die ganze Messianische Zeit von Anfang bis zu Ende.

V. 1. Siehe, ein Tag kommt dem Herrn, und getheilt wird deine Beute in deiner Mitte. Der Tag kommt dem Herrn nicht nur insofern, als er ihn herbeiführt, sondern auch, und dieß vorzugsweise, insofern Er an ihm verherrlicht wird. Alle übrigen Tage sind mehr den Menschen gekommen, dieser ist allein dem Herrn eigen. So heißt es Ez. 39, 13 von dem Tage der Niederlage Gogs: „der Tag meines Geehrtwerdens, spricht der Herr." So kommt nach Jes. 2, 12 ein Tag dem Herrn über alles Hohe und Erhabene, und nach V. 17 ist der Herr allein erhaben an diesem Tage. Die Verherrlichung des Herrn erfolgt durch die Niederlage der Heiden. Das im Folgenden zunächst erwähnte Unterliegen des Volkes Gottes kommt nur insofern in Betracht, als es die nothwendige Bedingung dieser Niederlage bildet. Allerdings hat auch das Leiden des Volkes Gottes seine Sündhaftigkeit zur Voraussetzung und dient insofern zur Verherrlichung Gottes, dessen allmächtige Gerechtigkeit sich in seiner Bestrafung offenbart, vgl. 1 Petr. 4, 16. 17. Aber nirgends wird es in diesem Abschnitte und ebenso in C. 12, 1—9 von diesem Gesichtspunct aus betrachtet. — Deine Beute. Der Pr. redet Jerusalem an, den Sitz des Reiches Gottes zu seiner Zeit, unter dessen Bilde sich ihm dieses selbst in der inneren Anschauung darstellt. Wie wenig man hier an dem Buchstaben kleben bleiben darf, zeigt der von Niemand abzuleugnende bildliche Character der ganzen Schilderung, speciell die Unmöglichkeit, daß alle Völker der ganzen Erde gegen das äußere Jerusalem zum Streite versammelt werden, und nach ihrer Besiegung jährlich dorthin ziehen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern u. s. w. Die Beute Jerusalems kann nach V. 2 nur die Beute seyn, die ihm abgenommen wird, vgl. Jes.

38, 4. Den Gegensatz gegen die passive Beurtheilung hier bildet die active in V. 14.

V. 2. Und ich sammle alle Heiden gen Jerusalem zum Kriege, und genommen wird die Stadt, und die Häuser geplündert, und die Weiber geschändet; und es zieht aus die Hälfte der Stadt als Gefangene, und der Ueberrest des Volkes wird nicht ausgetilgt aus der Stadt. Die Sammlung der Heiden gegen Jerusalem, welche hier Gott, wird in Apoc. 20, 8 dem Satan beigelegt. Muß auch das Böse Gott als Mittel dienen seinen Weltplan zu realisiren, ist auch der Satan, der deshalb bei Hiob unter den Engeln Gottes erscheint, sein, wenn gleich unfreiwilliger Diener, wie Assur die Zornesruthe in seiner Hand, Nebucadnezar sein Knecht genannt wird, kann er ohne Gottes Willen der Gemeinde Gottes, der beständigen Zielscheibe seiner Angriffe, kein Haar krümmen, vgl. C. 3, so zeigt sich, daß der Widerspruch ein scheinbarer. Parallel ist Ez. 39, 2 ff.: Der Herr holt Gog aus dem äußersten Norden, und führt ihn auf die Berge Israels, um ihn dort zu verderben. Das: „es werden die Häuser geplündert, die Weiber geschändet," ist aus Jes. 13, 16. Wenn Zion trifft, was eigentlich Babel gehört, so kann die göttliche Reaction nicht ausbleiben. In dem: und der Rest des Volkes wird nicht ausgerottet werden aus der Stadt, findet ein deutlicher Gegensatz statt gegen das frühere durch die Chaldäer ausgeführte Gericht über Jerusalem. Dort war der Vorzug der bei der ersten Deportation Zurückgebliebenen vor den Weggeführten nur scheinbar gewesen; es war ihnen nur eine Frist gewährt worden; hier soll er wahrhaft und dauernd seyn. Der Pr. spielt auf die betreffenden Stellen selbst im Ausdrucke an, Jer. 29, 16—18: Denn also spricht der Herr zu dem Könige, der auf dem Throne Davids sitzt, und zu dem ganzen Volke, das wohnet in dieser Stadt, euren Brüdern, die nicht

mit euch auszogen als Gefangene, siehe, ich sende auf sie das Schwert und den Hunger und die Pest, und zerstreue sie in alle Reiche der Erde. 2 Kön. 25, 11: und den Rest des Volkes, die übrig geblieben in der Stadt führte in die Gefangenschaft Nebusaradan. Dieser Gegensatz, welcher zur Voraussetzung hat, daß auf Jerusalem kein Bann ruht, daß es unter der Obhut der göttlichen Gnade steht, beseitigt die Annahme mehrerer Kirchenväter (Theodoret, Hieron.), daß hier von der Römischen Zerstörung die Rede sey. Das Folgende zeigt noch deutlicher, daß wir es hier nicht mit dem trüben Bodensatze zu thun haben, sondern mit der wahrhaftigen Kirche Gottes.

V. 3. Und es zieht aus der Herr, und kämpft gegen jene Heiden, wie an seinem Kampfestage, am Tage der Schlacht. Erläuternd für das Verhältniß dieses Verses zum vorigen ist Jes. 26, 20. 21: „Auf, mein Volk, gehe in deine Kammern und verschließe deine Thüren hinter dir. Warte nur ein wenig, bis der Zorn vorübergeht. Denn siehe, der Herr geht aus von seinem Orte, zu strafen den Frevel der Bewohner der Erde gegen ihn." נִלְחַם mit בְּ der Person, immer, gegen Jemanden streiten, vgl. zu V. 14. Die Uebersetzung der LXX: καὶ ἐξελεύσεται κύριος καὶ παρατάξεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις, hat dazu gedient, Theodoret u. Cyrill in ihrer falschen Beziehung der Weissagung auf die Zerstörung durch die Römer zu bestärken. Der erstere bemerkt: παρατάξεται δὲ, οὐκ Ἰουδαίων ὑπερμαχῶν, ἀλλὰ κατ' ἐκείνων στρατηγῶν. Wie der Tag seines Kämpfens steht für: wie an seinem Kampfestage, und daran knüpft das: am Tage der Schlacht, an. Man kann entweder erklären: wie er zu thun pflegt, oder: gethan hat. Diejenigen, welche der ersteren Erkl. folgen, beziehen die Worte auf alle Kämpfe, denen sich der Herr für sein Volk unterzog, vgl. z. B. Jos. 10, 10, Richt. 4, 15. 23, 1 Sam. 7, 10. Die anderen dagegen nehmen eine specielle Beziehung an auf den

Kampf des Herrn gegen die Aegypter. So nach dem Vorgange des Chaldäers Hieronymus: „Nunc egreditur et praeliatur, sicut in die certaminis, quando Pharaonem in mari submersit rubro, et pro Israelitico populo dimicavit." Diese letztere Beziehung ist vorzuziehen. Ein Kampf, eine Schlacht wird das Strafgericht des Herrn über die Aegypter ausdrücklich genannt, Ex. 14, 14 u. 15, 3 ff. Und die Befreiung aus Aegypten ragt vor allen späteren so hervor, daß sie als die Errettung schlechthin betrachtet, und die späteren Errettungen, um ihre Größe zu bezeichnen, mit ihr verglichen werden, ohne sie durch nähere Bezeichnung aus der Masse der übrigen hervorzuheben, vgl. bes. Jes. 11, 11: „Dann wird der Herr zum zweitenmale seine Hand ausstrecken" u. s. w. Unter den Mitteln, mit denen der Herr streitet, werden hier nur Erdbeben und über die Feinde verhängte Fäulniß genannt; ausführlicher ist in ihrer Schilderung Ezechiel C. 38.

V. 4. Und es stehen seine Füße an diesem Tage auf dem Oelberge, der vor Jerusalem liegt, östlich, und gespalten wird der Oelberg mittendurch, von Ost nach West, ein Thal sehr groß, und es weicht die Hälfte des Berges nach Norden, und die Hälfte nach Süden. Warum der Herr hier als stehend auf dem Oelberg erscheint, zeigt das hinzugefügte: welcher vor Jerusalem liegt östlich. Diese Worte würden als bloße geographische Notiz für die Zeitgenossen des Propheten, die den Oelberg beständig vor Augen hatten, ganz überflüssig gewesen seyn; sie können die Lage des Oelberges nur zu dem Zweck bezeichnen, um anzudeuten, daß sie dem Herrn Veranlassung gegeben ihn zu seinem Standorte zu wählen. Der Oelberg lag vor und über Jerusalem; er gewährte den freiesten Ueberblick über die Stadt; von dort aus also ordnet der Herr den Kampf gegen die in ihr befindlichen Feinde, und trifft die Maßregeln zur Errettung der Seinen, von dort aus

namentlich bahnt er, vor dem die Berge zerfließen, ihnen einen Weg zur Flucht, damit sie nicht mit den gottlosen Heiden gerichtet werden. Daß man sich die Theilung des Berges als durch ein Erdbeben geschehen zu denken hat, scheint aus V. 5 hervorzugehen. Das Erdbeben wird auch bei Jes. 29, 6 unter den Strafen genannt, welche der Herr über die Feinde Zions verhängt: „vom Herrn sollst du heimgesucht werden mit Donner und Erdbeben und lauter Stimme, mit Sturm und Wetter und mit der Flamme verzehrenden Feuers." Die Stelle aber, welche der Pr. bestimmt vor Augen zu haben scheint, ist Ez. 38, 19. 20: „An dem Tage wird ein großes Erdbeben seyn über das Land Israel. Und es erbeben vor mir die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes und alles Gerege, das auf der Erde sich reget, und alle Menschen, die auf der Erde, und es werden zerstört die Berge, und fallen die Hügel, und jede Mauer wird zur Erde fallen." Das Erdbeben, den Feinden Verderben drohend — vgl. über das Erdbeben als Symbol der zerstörenden Allmacht Gottes zu Hag. 2, 6 und Comm. zur Offenb. 1 S. 361 — ist den Gläubigen ein Signal zur Flucht. Denn sie fürchten mit den Heiden, in deren Mitte sie sich befinden, von dem göttlichen Gerichte verzehrt zu werden; wie ja unser Pr. die noch in Babylon weilenden Glieder des Bundesvolkes zur schleunigen Flucht ermahnt, damit sie nicht von den ihr bevorstehenden Gerichten mit betroffen werden C. 2, 10. 11. Und wie schon vor ihm Jeremias dasselbe gethan C. 51, 6: „Fliehet aus Babel und errettet ein jeder seine Seele, damit ihr nicht vernichtet werdet um ihrer Missethat willen; denn es ist die Zeit der Rache für den Herrn; er vergilt ihr den Lohn." — Während nun also in den Gläubigen das Verlangen nach Flucht sich regt, öffnet der Herr durch dasselbe Erdbeben, welches den Feinden Verderben bringt, den Weg zu derselben. Wer, wie hier, wo wahrhaft Gefahr im Verzuge war, aus Jeru-

salem durch schleunige Flucht sich retten wollte, dem bot der das Thal Josaphat begrenzende Oelberg, den David bei seiner Flucht übersteigen mußte (2 Sam. 15, 30), ein nicht unbedeutendes Hinderniß dar. Dieß wurde weggeräumt, indem der Herr den Oelberg spaltete; durch die Verlängerung des Thales Josophat ergoß sich die fliehende Menge der Gläubigen, und nun, nachdem sie außerhalb des Bereiches der göttlichen Gerichte waren, entluden sich diese unaufhaltsam und gewaltig über die Feinde Gottes, wie früher über Sodom, als Loth Zoar erreicht hatte. Daß die ganze Darstellung eine bildliche ist, daß der Grundgedanke, die Rettung der Gläubigen und der Untergang der Feinde, aus den örtlichen Verhältnissen Jerusalems mit Fleisch und Blut bekleidet wird, liegt am Tage. — In Bezug auf die Art und Weise der Theilung des Berges finden sich bei mehreren Auslegern, namentlich bei Theodoret und Cyrill, die durch die falsche Uebersetzung der LXX irregeleitet wurden, und bei Hieron. bedeutende Irrthümer. Sie nehmen fälschlich eine vierfache Theilung an. Allein es ist nur von einer einfachen Theilung des Berges die Rede, bei der, ungefähr wie früher bei der Theilung des Jordan, die eine Hälfte nach Norden, die andere nach Süden weicht, und so von Westen nach Osten, von Jerusalem aus nach dem Jordan zu, ein großes Thal entsteht. מֶחֱצְיוֹ wird richtig von Marck erklärt: „non ab hoc, aut illo latere, aut parte extrema tantum, neque in plures partes, quam duas, sed medius in duas fere aequales.“ Das: „nach Ost und nach West,“ zeigt nicht etwa die Richtung an, nach der die beiden Hälften sich zurückziehen, sondern die Richtung, welche der Einschnitt nimmt; der Berg wird nicht der Länge, sondern der Breite nach gespalten. Veranlassung zu der falschen Auffassung hat die Nichtbeachtung des מִן in מֶחֱצְיוֹ gegeben. Zuletzt wird noch angegeben, wohin die beiden Hälften sich zurückgezogen, nicht etwa nach Westen, denn dann würde

das Wunder den Gläubigen nichts geholfen haben, sondern nach Norden und Süden.

V. 5. Und ihr flieht in mein Bergethal; denn das Bergethal wird reichen bis Azel, wie ihr geflohen seyd vor dem Erdbeben in den Tagen Usia's, des Königs von Juda, und es kommt der Herr mein Gott, alle Heiligen mit dir. Das denn erklärt sich daraus, daß Niemand an die Flucht in das Thal denken würde, wenn es nicht bis jenseits des hindernden Oelberges reichte. Das Bergethal ist entweder blos das neuentstandene, oder das ganze Thal Josaphat in seiner nunmehr bewirkten Verlängerung. Sein Bergethal nennt es der Herr, weil er nach V. 4 durch seine Wirkung entstanden. גֵּי הָרַי ist Accus., wie er nach den Verbis der Bewegung steht. Sprachwidrig Luther, dem noch Schmieder folgt: vor solchem Thal — das Fliehen Ausdruck der Furcht des Entsetzens. — Das Bergethal des Herrn, das Thal Josaphat, nicht etwa blos das Thal zwischen den beiden Hälften des Oelberges, das hier nur als Verlängerung des Thales Josaphat in Betracht kommt. אָצַל wird hier von den alten Ueberss. als Eigenn. genommen, mit Ausnahme des Symm. und des Hieron., welche es durch proximus wiedergeben. Cyrill bemerkt: κώμη δὲ αὕτη πρὸς ἐσχατιαῖς, ὡς λόγος, τοῦ ὄρους κειμένη. Fast alle Ausleger aber, welche אָצַל als Eigenn. auffassen, haben eingesehen, daß es hier nicht als nackte geographische Bezeichnung, sondern mit Rücksicht auf seine appellativische Bedeutung stehen müsse, wie dieß auch aus der ganzen Beschaffenheit der Schilderung hervorgeht. In der Bestimmung dieser Bedeutung weichen sie aber sehr von einander ab. Dieß würde weniger der Fall seyn, wenn man die Stelle Mich. 1, 11 schärfer ins Auge gefaßt hätte. In einer Schilderung, worin mehrere Eigennamen mit stets nachfolgender Anspielung auf ihre appellative Bedeutung gesetzt werden, sagt dort der Prophet, in-

dem er beschreibt, wie das göttliche Strafgericht von Stadt zu Stadt unaufhaltsam fortschreitet, bis es Jerusalem erreicht hat: „Die Klage von Beth Haezel wird euch entziehen ihren Stillstand (wird euch nicht den Stillstand der Klage gewähren, wie man dieß nach der Etymologie des Namens der Stadt erwarten sollte). Denn (das weiterliegende) Maroth wird Schmerz empfinden. Denn Uebel kommt herab vom Herrn auf Jerusalem." Nach dieser Stelle muß Beth Haezel eine Stadt nicht weit von Jerusalem seyn und das Haus des Stillstandes bedeuten, eine Bedeutung, die sich von der gewöhnlichen des אָצַל, bei Seite legen, wohl ableitet, während die von Gesenius, thes. s. v. בית, angenommene: Haus der festen Wurzel, im Hebräischen Sprachgebrauche nichts für sich hat, da auch אָצִיל, edel, nicht mit ihm durch gewurzelt, sondern, wie schon die Vergleichung des Eigennamens Azaljah zeigt, durch ausgesondert zu erklären ist. Sehen wir nun auf die Form des Eigenn. an unserer Stelle, so zeigt sich, daß אָצַל, in Pausa אָצָל, nach derselben nur: stillstehend, aufhörend, bezeichnen kann. So soll also das Thal bis an einen Ort reichen, der den Fliehenden wirklich gewährt, was sein Name verheißt, das Aufhören der Gefahr, weil sie, zu ihm hin gelangt, außerhalb des Bereiches der göttlichen Strafgerichte sind. Ob dieser Ort derselbe sey, wie der bei Micha erwähnte, läßt sich nicht verneinen, da das Beth bei den Eigennamen häufig ausgelassen wird, vgl. Gesen. thes. S. 193, und auch ähnliche Abweichungen in der Form der Eigennamen, wie Ezel und Azel, sonst nicht selten vorkommen, aber auch nicht mit Sicherheit bejahen, weil die Lage des Ortes an beiden Stellen nicht näher bestimmt wird, nur daß er nach Sacharja östlich von Jerusalem, jenseit des Oelberges gelegen haben muß. — Und ihr flieht, nämlich aus Furcht mit den Feinden Gottes von der beim Erdbeben sich öffnenden Erde verschlungen zu werden, vgl. Num. 16, 34: „und ganz Israel, die um sie waren,

flohen; denn sie sprachen: daß uns nicht die Erde verschlinge." Hofmann meint: „Sie fliehen nicht vor dem Gerichte, welches über die Feinde hereinbricht, sondern vor den Feinden selbst." Aber daran ist seit V. 3 nicht mehr zu denken. Die Feinde sind aus dem Activum in das Pass. getreten. Es wäre dann ja auch die Vergleichung unpassend. Diese erfordert, daß sie vor dem Erdbeben fliehen. Das Erdbeben zur Zeit des Königs Usia wird nicht in den historischen Büchern, sondern nur Am. 1, 1 erwähnt. Die Art, wie der Prophet davon redet, das: in den Tagen, sowohl, wie das hinzugesetzte: des Königs von Juda, vorbeugend, daß Niemand Usia für einen König von Israel halte, zeigt, daß der Prophet in einer, von der verglichenen Begebenheit weit entfernten Zeit lebte. — Und es kommt der Herr, mein Gott, alle Heiligen mit dir. Er kommt, zum entscheidenden Gerichte über die Welt, zur Verherrlichung seines Reiches. Die Erscheinung, von der schon in V. 3, kommt gegen diese nicht in Betracht, war nur eine vorläufige. Das: mein Gott, erklärt sich daraus, daß der Pr., indem er den Herrn in der herrlichsten Offenbarung seiner Gnade herannahen sieht, von lebhafter Freude ergriffen wird, daß dieser Gott sein Gott ist. Das Suff. in עִמָּךְ geht auf den Herrn, an den der Prophet, ihn in der inneren Anschauung schon als gegenwärtig erblickend, nicht mehr zufrieden von ihm in der dritten Person zu reden, in triumphirendem Affecte, in jubelndem Entzücken, daß der lang Vermißte und Ersehnte endlich angekommen, die Anrede richtet. Unter den Heiligen verstehen zahlreiche Ausleger die Engel, Andere, wie Vitringa, zu Apoc. 15, 3 beide, sancti tam angeli, quam homines. Für die erste Erklärung spricht aber das: „er kommt aus den heiligen Myriaden," der Engel, Deut. 33, 2, und noch mehr das: „alle seine Heiligen sind in deiner Hand," V. 3: sie stehen dir zu Dienste, dienen deinem Heile, o Israel; dann auch Matth. 25, 31: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Marc. 8, 38: ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Apoc. 19, 14, vgl. z. d. St.

V. 6. **Und es geschieht an diesem Tage, nicht wirds Licht seyn, das Kostbare wird gering werden.** Der Prophet schildert hier den Uebergang von der Finsterniß, wie sie das Strafgericht über die Feinde des göttlichen Reiches und die Wehen der neuen Welt begleitet, zu dem Lichte, welches die neue Welt bestrahlt, V. 7, analog der ersten Schöpfung, wo zuerst Dunkelheit die Fluth bedeckte, dann Licht ward. — In dem zweiten Gliede ist das Kthib zu punctiren יְקִפָּאוּן, als Fut. von קָפָא; die Randlesart ist וְקִפָּאוֹן. Die letztere wird von den meisten Auslegern, nach dem Vorgange der Alexr. (καὶ ψύχος καὶ πάγος) erklärt durch: Kälte und Frost: es wird kein Licht seyn (aber es wird seyn), Kälte und Frost. Sie nehmen entweder יְקָרוֹת gradezu als gleichbedeutend mit קָרוֹת, frigora, mit Berufung darauf, daß Prov. 17, 27 für וְקַר רוּחַ des Textes die Randlesart יְקַר רוּחַ in demselben Sinne habe, oder sie behaupten, daß statt יְקָרוֹת gelesen werden müsse וְקָרוֹת. Allein diese ganze Erkl. hat nicht weniger als Alles gegen sich. Daß ein so häufig vorkommendes Wort, wie יקר hier auf einmal in einer ganz neuen Bedeutung stehen soll, ist höchst unwahrscheinlich; die Randlesart Prov. 17, 27 gilt als Beweis nicht mehr und nicht weniger, als eine Jüdische Conjectur gelten kann; die Verwandelung des יְקָרוֹת in וְקָרוֹת bleibt so lange willkürlich, als nicht eine gänzliche Unmöglichkeit die Textesart zu erklären, nachgewiesen werden kann; das angebliche Nomen קִפָּאוֹן kommt nirgends vor, und auch seine Existenz angenommen, würde die Bedeutung, wofür die Sprache andere Wörter hat, noch nicht gesichert seyn; die Construction, die Ergänzung des יִהְיֶה ohne die Negation, ist hart. Und was die Hauptsache ist,

von Kälte und Frost kommt in allen parallelen Stellen der Propheten nichts vor; sie passen zudem gar nicht in unsere Schilderung in der durchgängig nur von Licht und Finsterniß die Rede ist, vgl. V. 7, so daß auch das zweite Glied, wie das erste, eine Schilderung der Dunkelheit enthalten muß. Und was hat denn diese, so zahlreichen Schwierigkeiten unterliegende Erklärung für eine äußere Auctorität für sich? So gut wie keine; denn da die Randlesart durchgängig, auch da, wo sie sich auf den ersten Anblick empfiehlt, aus bloßer Conjectur hervorgegangen ist, da die Dunkelheit unserer Stelle, wie schon der Beifall zeigt, den die Ausleger der Randlesart gezollt haben, reizen mußte, eine solche zu wagen, da die Verschiedenheit des Genus zwischen dem Nomen und dem Verbum in der Texteslesart, eine Berechtigung zu ihr zu gewähren schien, wie könnte wohl die Randlesart für uns hier eine weitere Bedeutung haben, wie die einer Jüdischen Conjectur, deren erster Ursprung vielleicht in der Alex. Version zu suchen ist, welche zu errathen strebte, was sie nicht verstand? Wenden wir uns nun zu den verschiedenen Erklärungen der Texteslesart. Ch. B. Michaelis erklärt: „Claritates enim, si quae per vices existent condensabuntur, atque in spissas mox tenebras transibunt." Diese Erkl. ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, weil sie יְקָרוֹת in einer unerwiesenen Bedeutung nimmt. יָקָר bedeutet nie etwas anderes, als kostbar, herrlich, nicht einmal glänzend, wie man fälschlich aus Hiob 31, 26 schließt, viel weniger claritates. יְקָרוֹת kann also nichts anderes bedeuten, als res pretiosae, Kostbarkeiten. Weit begründeter ist die Erklärung des scharfsinnigen De Dieu: das Herrliche wird sich auflösen, die Schöpfung in ein Chaos verwandelt werden*). Diese Erkl. hat

*) Crit. sacr. p. 305: Non erit lux; pretiosa concrescent. Pretiosa vocat coelum, solem, lunam, caeteras stellas, aërem, terram, aquam, quae

jedoch das gegen sich, daß der nach ihr in der Stelle liegende Gedanke den alttestamentlichen Parallelst., welche grade bei Sacharja von so großer Bedeutung sind, fremd ist. Sie reden in der Schilderung der göttlichen Gerichte vielfach von der Verfinsterung der Sonne, des Mondes und der Sterne, nie von einer Dunkelheit, welche aus der Verwandlung alles Geschaffenen in ein neues Chaos entstehen würde. Und der erstere Gedanke ist bei ihnen so vorherrschend, daß wir uns sehr wundern müßten, wenn wir ihn hier nicht wiederfänden, vgl. zu Joel 3, 4: „die Sonne wird verwandelt in Finsterniß und der Mond in Blut." Ez. 32, 7: „und ich bedecke den Himmel, und mache trauren seine Sterne, die Sonne werde ich verhüllen mit Gewölk, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen." V. 8: „alle Lichter am Himmel werde ich trauren lassen über dich, und ich gebe Finsterniß über dein Land." Jes. 13, 10, Am. 8, 9. — Diesen St. angemessen nun fassen wir יְקָרוֹת, Kostbarkeiten, als Bezeichnung der leuchtenden Himmelskörper, mit um so mehrerem Rechte, da Hiob l. c. der Mond als kostbar, prächtig wandelnd, יָקָר הֹלֵךְ bezeichnet wird, und übersetzen res pretiosae viles evadent, die Himmelskörper werden ihre schönste Zier, das Licht, verlieren*). Aus der gegebenen

---

vere sunt pretiosissima mundi. Haec concrescent in consummatione seculi, quum *στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσονται*, et *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται*, 2 Petr. 3, 10. 12. illa soluta inter se coibunt et veluti in massam unam coalescent. — Hinc sequitur, lucem nullam fore, quia, quae lucem praebent, aliis erunt involuta.

*) Die Grundbedeutung von קָפָא ist die des Zusammenziehens; davon geht 1. die des Gerinnens, und 2. die der Verringerung und Verschlechterung aus. Im Arab. ist قَفَّ contracta, corrugata fuit res. Im Talmud קפא (vgl. Buxtorf c. 2084), allevare, leve reddere, קָפוּי, leve, vile, vilis pretii, in der Glosse des Talmud durch קל erklärt. In der Bedeutung des Zusammenziehens, der Verringerung, findet sich das Verbum auch Exod. 15, 8.

Erkl. löst sich auch die Schwierigkeit der scheinbaren Verschiedenheit des Genus, da Sonne, Mond und Sterne Mascul. sind.

V. 7. Und seyn wird ein Tag, er wird bekannt seyn dem Herrn, nicht Tag und nicht Nacht, und zur Zeit des Abends wirds Licht werden. Als Bez. der verhältnißmäßig kürzesten Zeitfrist begegnete uns: ein Tag, schon C. 3, 9, so wie als Bez. einer verhältnißmäßig kurzen ein Monat, C. 11, 8. Richtig schon Coccejus: unus dies, tempus non longum. Hingewiesen wird auf den vorübergehenden Character der göttlichen Heimsuchungen. Für die Kirche gilt das Wort Ps. 30, 6: „Am Abend übernachtet Weinen, und am Morgen ist Jubel da." Dieser Tag ist noch dazu bekannt dem Herrn, steht unter seiner Aufsicht und Leitung, so daß er ihm nicht unerwartet kommt, nicht etwa störend eingreift in seine Pläne, sondern seinem Rathe des Heiles für die Kirche dient. Nicht Tag u. s. w. s. der nicht ist. Für eine Mischung aus Licht und Finsterniß, einen Uebergangszustand der trüben Dämmerung, an die mehrere Ausll. gedacht haben, fehlen die Parallelen. Man wird daher an einen Tag denken müssen, der kein Tag ist, weil die Lichter des Himmels ihren Schein verlieren. „Wunderbar kehrt sich die Ordnung um, der Tag wird zur Nacht und mit dem Abend kommt der Tag." Schmieder. Das: „am Abend wird es Licht werden," erläutert sich aus dem Gegensatze Am. 8, 9. „Und an dem Tage, spricht der Herr, lasse ich die Sonne am Mittag untergehen, und bringe Finsterniß über das Land am Tage des Lichtes." So wie es dort dunkel wird, wo man das hellste Licht besaß und erwartete, so wird es hier hell zu der Zeit, wo nach dem natürlichen Laufe der Dinge die ganz dunkle Nacht einzubrechen scheint. Es ist das erhabene Privilegium der Kirche, daß es bei ihr stets am Abend Licht wird.

V. 8. Und es geschieht an diesem Tage, ausgehen werden lebendige Wasser aus Jerusalem, ihre Hälfte zum östlichen Meere, und ihre Hälfte zum westlichen Meere, im Sommer und im Winter wird's seyn. Das östliche und das westliche Meer, das todte und das mittelländische, stehen hier nur als die Grenzpuncte des Laufes der lebendigen Wasser, anders wie bei Ezechiel C. 47, wo das Meer durch diese Wasser verbessert wird. Durch die Wahl dieser Endpuncte deutet der Pr. an, daß das Wasser das ganze gelobte Land, welches östlich vom todten, westlich vom Mittelmeer begrenzt wurde, durchziehen werde. Zu welchem Zwecke, dieß zeigt die Parallelst. Jo. 4, 18: „Und es wird geschehen zu dieser Zeit, es werden triefen die Berge von Most, und die Hügel werden fließen von Wasser, und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und wässert das Akazienthal."*) Wie man auch hier das Akazienthal näher bestimmen mag, so viel steht fest, daß es ein trockener, unfruchtbarer Ort ist, die Bestimmung des Wassers daher, das durch Wassermangel unfruchtbare Land fruchtbar zu machen, und zugleich dem Durstenden zu jeder Zeit einen erfrischenden Trunk zu gewähren, wie dieß auch durch das Vorhergehende, welches lauter Ueberfluß statt des Mangels, lauter Fruchtbarkeit statt der Unfruchtbarkeit ankündigt, bestätigt wird. Der durchaus bildliche Character der Darstellung hier wird schon durch den einen Umstand außer Zweifel gestellt, daß natürliches Wasser unmöglich nach den entgegengesetzten Seiten abfließen kann. Das Wasser, sowohl das aus den Wolken herkommende, wie das der Quellen, Bäche und Flüsse, ist vielfach Bild der

---

*) Uns. St. weist zugleich auf diese und auf die Ezechiels zurück. Aus der letzteren ist die Erwähnung des Meeres entnommen. Die kurze Andeutung genügte hier um so mehr, weil Ez. so tief in die symbolische Darstellung eingegangen war.

göttlichen Segnungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Fülle, welche die dürre und durstige Wüste der menschlichen Bedürftigkeit erquicken. Die Verlassenheit von Gott, die Entbehrung seiner Gnaden und Segnungen erscheint als Wassermangel z. B. Jes. 41, 17: „Die Elenden und Armen suchen Wasser und es ist nicht da; ihre Zunge verschmachtet vor Durst; ich der Herr will sie erhören, ich der Gott Israels sie nicht verlassen." 30, 25: „Und es werden auf jedem hohen Berge, und auf jedem hohen Hügel Wasserströme seyn, am Tage der großen Schlacht, da die Thürme fallen." Ez. 34, 26: „Ich gebe sie, und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse den Regen herabkommen zu seiner Zeit," Jes. 43, 20. 48, 21. 49, 10. 58, 11, zu Ezech. 47, 1 Th. 2 S. 604 und zu Apoc. 22, 1. Das Wasser, das Bild des Heiles und Segens, geht von Jerusalem aus. Unter dem Bilde des Mittelpunctes des Reiches Gottes unter dem A. B., des Ortes, welchen der Herr durch seine vorbildliche Gegenwart im Tempel verherrlichte, erscheint dem Pr. hier die Kirche des N. T., von der der Segen für die Welt ausgeht, und die um so passender mit dem Namen Jerusalems bezeichnet wird, da sie als die legitime Fortsetzung Jerusalems eben dort ihren Ursprung genommen. Nach Joel und Ezechiel geht das Wasser aus von dem Tempel; nach Apoc. 22, 1 von dem Stuhle Gottes und des Lammes. — Steht nun Jerusalem hier zur Bezeichnung seines Gegenbildes, so muß dem entsprechend, der ganze Umfang des Jüdischen Landes, über den sich der Quell ergießt, dasjenige bezeichnen, was sich zu dem geistlichen Jerusalem verhält, wie dieser zu dem vorbildlichen, den ganzen Umfang des neutestamentlichen Gottesstaates, der sich ja nach V. 9 und nach der constanten Verkündung aller übrigen Propheten über die ganze Erde erstrecken soll. Die ganze Erde also soll von der Kirche aus mit dem Strome der göttlichen Segnungen getränkt werden,

Ps. 36, 9. — Die letzten Worte: im Sommer und im Winter wird's seyn, bezeichnen die Beständigkeit der göttlichen Segnungen, im Gegensatze gegen die Unbeständigkeit aller menschlichen Güter und Gaben. Der Winter wird genannt als die Zeit, wo auch andere Bäche Wasser im Ueberfluß geben. Hiob vergleicht in C. 6, 16—18 seine Freunde mit Bächen, die im Winter anschwellen und Ueberfluß an Wasser haben, im Sommer aber, wenn man ihres Wassers am meisten bedarf, versiegen, und also die auf sie gesetzte Hoffnung der Wanderer schmerzlich täuschen. Jes. C. 58, 11 stellt die göttliche Gnade, und diejenigen, welche sich im Besitze derselben befinden, unter dem Bilde eines Wasserquells dar, dessen Wasser nicht lügen.

V. 9. Und seyn wird der Herr König über das ganze Land; an diesem Tage wird der Herr Einer seyn und sein Name Einer. Man übersetzt fast allgemein: über die ganze Erde. Wirklich kann auch kein Zweifel seyn, daß der Sache nach diese Erkl. richtig, daß hier die Rede ist von einer Ausdehnung der Herrschaft des Herrn über alle Geschlechter der Erde, im Gegensatze gegen die frühere Beschränkung auf ein einzelnes Volk, C. 9, 9. 10, Ps. 72, 8—11, Ps. 2, Dan. 2, 35 u. s. w. Dennoch aber müssen wir mit Rückert die Uebersetzung: über das ganze Land vorziehen. Denn V. 8 hatte sich dem Pr. das neue Gottesreich unter dem Bilde des früheren dargestellt, V. 10 findet sich dieselbe Darstellungsweise, und es ist gewiß bedenklich anzunehmen, daß כָּל־הָאָרֶץ hier in einer andern Bed. stehe, wie dort so unmittelbar nachher. Mit Recht bemerkt Marck: „non agitur heic de regno naturae et providentiae communis; — sed de regno speciali gratiae, — quale habuit deus olim in Israel." Der Herr ist der natürliche König des ganzen menschlichen Geschlechtes; aber durch den Sündenfall wurde dieß Verhältniß getrübt; er bildete den Anfangspunct einer Reihe von Empörungsversuchen, welche damit

enbeten, daß beinahe alle seine Unterthanen ihm den Gehorsam aufkündigten, und sich andere Herren und Könige im Himmel und auf Erden nach ihres Herzens Gelüsten wählten. Der Herr, dem es ein Leichtes gewesen, durch ein Wort seiner Allmacht seine ungetreuen Unterthanen zu vernichten, wollte nach seiner Liebe nicht dieß, sondern ihre freiwillige Rückkehr zum Gehorsam; weil das Ganze noch nicht reif war, so begann er damit, das natürliche Verhältniß unter einem einzelnen Volke wiederherzustellen; mit Christi erster Erscheinung begann die Ausführung des Planes, dem die specielle Theokratie nur zum Mittel gedient hatte; seine letzte Vollendung wird mit seiner Wiederkunft in Herrlichkeit eintreten, wenn alle Widerstrebende entweder durch seine Gnade aus seinen Gegnern zu seinen Knechten geworden, oder durch seine Strafe aus seinem die ganze Erde umfassenden Reiche ausgetilgt worden sind. Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders Ps. 22, 28. 29: „Gedenken werden und zum Herrn sich wenden alle Enden der Erde, es anbeten vor dir alle Geschlechter der Heiden. Denn dem Herrn ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden." Daß sich alle Heiden dereinst wieder dem Herrn unterwerfen werden, wird darauf begründet, daß er ihr rechtmäßiger und natürlicher König sey, das jetzige Verhältniß zu ihm ein unnatürliches, was daher keinen Bestand haben könne. Der Herr wird nur Einer seyn und sein Name nur Einer: der grobe Polytheismus wird aufhören und ebenso die Aufklärung, der verfeinerte Polytheismus, welcher in allen Culten nur verschiedene gleichberechtigte Formen der Verehrung des Einen göttlichen Wesens erblickt, vgl. zu Hos. 2, 18 (Th. 1 S. 302*).

---

*) Es ist möglich, daß der Pr. durch Zeitverhältnisse veranlaßt wurde so hervorzuheben, daß zu jener Zeit der Name des Herrn nur Einer seyn werde. Die Edicte der Persischen Könige, wie sie in den Büchern Esra und

V. 10. **Wandeln wird sich alles Land wie die Ebne, von Geba nach Rimmon südlich von Jerusalem, und sie ist hoch und sitzet an ihrer Stelle, vom Thore Benjamins an, bis an den Ort des ersten Thores, bis zum Eckthore, und vom Thurme Chananels bis zu den Keltern des Königs.** Der Gegenstand ist ein doppelter, zuerst die Erhöhung Jerusalems, dadurch bewirkt, daß das ganze übrige Land in eine Fläche verwandelt wird, dann ihre Wiederherstellung zu der früheren Größe, nachdem sie bei der Einnahme durch die Feinde V. 2, noch mehr aber wohl durch das Erdbeben, V. 5, und die andern, über die in ihr befindlichen Feinde ergangenen Gerichte, zerstört worden. — Erläutern wir zuerst, was sich auf den ersten Gegenstand bezieht. Sich wandeln **wie** steht f. sich wandelnd gleich werden. כָּל־הָאָרֶץ, nicht etwa der ganze Landstrich um Jerusalem, sondern das ganze Land. Dieß erhellt grade aus dem einzigen, was diese beschränkte Auffassung begründen könnte, aus dem: von Geba bis Rimmon. Denn dieß sind die beiden äußersten Grenzen des Jüdischen Landes, im Süden und im Norden, durch welche der Prophet hier ebenso seinen ganzen Umfang bezeichnet, wie in V. 8 durch seine Ost- und Westgrenze. Rimmon, hier als südlich von Jerusalem bezeichnet, zur Unterscheidung von dem Felsen Rimmon, lag im äußersten Süden des Stammes Juda, und war, wie Beersaba, eine Stadt der Simeoniten, an den Grenzen von Edom, Jos. 15, 32. 19, 7. Daß Geba an der Nordgrenze lag, erhellt daraus, daß 2 Kön. 23, 8 die ganze Ausdehnung des Reiches Juda bezeichnet wird

---

Nehemia vorliegen, machen wahrscheinlich, daß die zur Religionsmengerei sehr geneigten Perser bereit waren, ihren Gott und den Gott Israels für eine und dieselbe Gottheit, nur nach Namen und nach Offenbarungsweise verschieden, zu erklären, ohne daß dadurch weiter etwas gewonnen wurde, weil sie natürlich meinten, jedes Volk müsse bei seinem Namen bleiben und sich an die ihm zu Theil gewordene Offenbarungsweise, die ja von dem Namen nicht abgetrennt werden kann, halten.

durch den Ausdruck: „von Geba bis nach Beersaba". הָעֲרָבָה nehmen viele Ausleger als Appell., eine Ebne, ohne zu bedenken, daß man dann keinen passenden Sinn erhält, da das in eine Ebne zu verwandelnde Land ja nicht mit einer Ebne verglichen werden kann, und daß dieser Auffassung der Artikel entgegensteht. An sich betrachtet freilich könnte dieser generisch stehen, aber im Sprachgebrauche bezeichnet Araba mit dem Art. immer die größte und vornehmste unter allen Ebnen Judäa's, das Blachfeld des Jordan, bei Josephus μέγα πεδίον, Ritter 15 S. 481: „Ghor, wie Aulon, d. i. die Ebne, heißt die große Einsenkung mit ihren Ebnen vom Libanon oder dem See Genezareth an bis jenseits des todten Meeres." — Der Sinn ist also der: alle Berge in Judäa, die von Jerusalem ausgenommen, sollen in Ebenen verwandelt werden, so daß das ganze Land gleich ist der großen Fläche, welche bisher nur einen Theil desselben bildete. Den Zweck dieser Veränderung deuten die Worte: „und Jerusalem wird erhaben seyn", an. (ראם f. רום nur an dieser St., aber davon abgeleitet רָאֵם u. ראומה). Das ganze Land wird geniedrigt, damit Jerusalem allein hoch erscheine. Untersuchen wir nun die Bedeutung dieser symbolischen Darstellung. Jerusalem bezeichnet auch hier wieder, wie V. 8, den Mittelpunct des neutest. Gottesreiches, Judäa dieses Reich nach seinem ganzen Umfange, nach seiner Ausdehnung über die ganze Erde. Wie könnte also der Sinn wohl ein anderer seyn, als der, der Herr werde allein erhaben seyn an diesem Tage, seine Ruhe herrlich, Jes. 11, 10, seine Herrschaft, als des Königs über die ganze Erde, die einzige, alle sich über ihn erhebende irdische Scheingröße vernichtet. Durch ein etwas verschiedenes Bild, eben dadurch zeigend, daß die buchstäbliche Auffassung, wie sie bei Jüdischen und judaisirenden Ausl. sich findet, unstatthaft sey, wird derselbe Gedanke ausgedrückt Jes. C. 2, 2, Micha C. 4, 1 (vgl. 1 S. 508), Ez. C. 40, 2 (2 S. 597). Hier wird alles Uebrige

geniedrigt, dagegen bei Micha und Ezech. der Tempelberg erhöht. Der Tempelberg wird auf die Spitze aller Berge der Erde gestellt. Ein drittes Bild findet sich bei Dan. 2, 35. Der Stein, das Symbol des Messianischen Reiches, zerschlägt den Coloß, welcher die Reiche der Welt im Gegensatze gegen das göttliche abbildet, und wird zu einem Berge, welcher die ganze Erde erfüllt. Den Ausgangspunct bildet hier die natürliche Lage Jerusalems. Ueber diese sagt Robinson Th. 2 S. 15: „Auf dem breiten und hohen Vorgebirge, das von beiden Thälern (Josaphat und Hinnom) eingeschlossen wird, liegt die heilige Stadt. **Alle Hügel ringsum sind höher.**" Diese äußere Lage Jerusalems betrachtet auch der Verf. von Ps. 125 in V. 2 mit dem Auge eines Theologen. Aber während er die Berge um Jerusalem als Symbol des Schutzes Gottes ansieht, betrachtet Sacharja die niedrige Lage Jerusalems als Symbol der Niedrigkeit des Reiches Gottes unter dem A. B. — Mehrere Ausll. haben den Sinn der symbolischen Darstellung verkannt. Sie meinen, es werde bei der Araba die Bewässerung in's Auge gefaßt. So Hitzig: „Das Jordanthal, strotzend in der Fülle der Vegetation, war dieß durch seine Bewässerung, Gen. 13, 10. Solche aber hat der Verf. dem wasserarmen Lande V. 8, und damit die Bedingung der höchsten Fruchtbarkeit verheißen." Aber diese Erkl., bei der das: und sie ist hoch, übersehen und der Zusammenhang mit Micha 4, 1. Ez. 40, 2 zerstört wird, ist gegen die natürliche Beschaffenheit der Araba. Gen. 13, 10 bezieht sich nur auf den durch die Catastrophe von Sodom und Gomorra zerstörten Theil derselben. Josephus, vom Jüd. Kr. 4, 8, 2 sagt, die große vom Jordan durchflossene Ebne, *μέγα πεδίον*, sey im Sommer sehr verbrannt. Der untere Theil namentlich bietet nach Monro (v. Raumer S. 25) „den Anblick der größten Oede". Die Araba ist nichts weniger als ein Garten Gottes. „Die felsigen Berge drängen die Hitze zusammen und hindern die Abkühlung

der Luft durch die Westwinde", v. Raumer S. 51. Mit der Erhabenheit Jerusalems, welche eine Folge davon ist, daß Jehova König wird über die ganze Erde, V. 9, geht Hand in Hand, daß sie sich völlig von ihrem Ruin erholt. Wie der erste Theil, die Erhöhung, zurückweist auf Micha 4, 1. Ez. 40, 2, so dieser auf Jer. 31, 38: „Gebaut wird die Stadt dem Herrn von dem Thurme Chananels bis zum Eckthore", wo die Wiederherstellung des Reiches Gottes geschildert wird unter dem Bilde einer Herstellung Jerusalems.*) — Untersuchen wir jetzt, was

*) Der Punkt, von dem die Grenzbestimmung ausgeht, ist das Thor Benjamins. Dieß Thor ist ohne Zweifel dasselbe, was sonst das Thor Ephraim genannt wird. Aus dem Thore Benjamin ging man hinaus in das Benjaminiterland, Jer. 37, 12, 13. Es lag also nördlich. Das Thor Ephraim wird 2 Sam. 13, 23 bezeichnet als Ephraim zugewandt; der Weg nach Ephraim ging aber durch Benjamin. Der erste terminus ad quem ist der Ort des ersten Thores. Dieß Thor kommt außerdem nicht unter diesem Namen vor; es ist aber ohne Zweifel dasselbe, was anderwärts den Namen שַׁעַר הַיְשָׁנָה führt. Dieß erhellt 1. aus dem Namen. שַׁעַר הַיְשָׁנָה heißt: das Thor der alten, nicht gradezu: das alte Thor. Nach dem Vorgange von Gousset nun nehmen Hitzig und Krafft, Topogr. S. 149, an: Thor der alten, sey s. v. a. Thor des alten Teiches, welcher Jes. 22, 11 erwähnt wird. Allein die Ellipse ist hart und ohne Beispiel. Dagegen findet eine solche so gut wie gar nicht statt, sobald man mit Andern erklärt: das Thor der alten Stadt. Denn da die Städte als Weiber personificirt werden, so war jeder Zusatz eigentlich unnöthig. Wir finden Jeschanah auch außerdem als Namen zweier Städte, vgl. Reland S. 861. Durch den Namen der Altstadt aber wurde wahrscheinlich derjenige Theil von Jerusalem bezeichnet, welcher schon zur Zeit der Jebusiter bestand, im Gegensatze gegen die spätere Erweiterung durch David und seine Nachfolger — ebenso wie später wiederum ein Neubau, im Gegensatze gegen die ganze frühere Stadt, Bezetha, καινὴ πόλις bei Josephus, genannt wurde. Hiermit nun ist der Name unseres Thores ganz übereinstimmend. שַׁעַר הָרִאשׁוֹן kann nichts Anderes bedeuten, als: das erste Thor, nicht wie Hitzig u. Ewald annehmen, das frühere, oder das gewesene Thor; denn diese Bedeutung könnte nur dann stattfinden, wenn ein Gegensatz gegen ein neues Thor vorhanden wäre. So wie nun die Altstadt die erste war, so war ja auch ihr Thor unter allen Thoren des späteren Jerusalems das erste. Dafür spricht 2. die Lage: Grade so wie hier das erste Thor als der erste terminus ad quem von dem Benjaminsthore aus erscheint, so folgt bei Neh. 12, 39, wo die Thore nach ihrer

der Prophet durch das Bild der Herstellung Jerusalems hier Sachliches ausdrückt. Denn daß man nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben dürfe, zeigt die ganze Beschaffenheit der Schilderung, zeigt namentlich V. 8. 9, wo unter dem Bilde Judäa's sich die ganze Erde darstellte, und ebenso die erste Hälfte unseres Verses, wo Jerusalem im Verhältnisse zu dem übrigen Judäa den Mittelpunkt des zukünftigen Gottesreiches im Verhältniß zu seiner die ganze Erde umfassenden Peripherie bezeichnete. Die hier angekündigte Herstellung Jerusalems steht in genauer Beziehung auf die V. 1. 2 geschilderte Eroberung und die Zerstörungen, die nach V. 5 die göttlichen Strafgerichte angerichtet, welche über die in ihr befindlichen Feinde ergingen. Das Reich Gottes, ist der Sinn, wird sich, nachdem der Herr alle Spuren des über dasselbe ergangenen Elendes ausgetilgt, wieder in seinem

---

geographischen Lage aufgezählt werden, das alte Thor unmittelbar auf das Thor Ephraim. Wir dürfen das erste Thor hier nicht westlich von dem Benjaminsthore suchen, sondern östlich. Denn als der terminus ad quem von dem Benjaminsthore nach Westen, wird gleich das Eckthor genannt, und daß wir nicht etwa zwischen diesem und dem Benjaminsthore das erste suchen dürfen, geht aus der sehr geringen Entfernung hervor, 400 Ellen, wodurch nach 2 Kön. 14, 3 beide Thore von einander getrennt waren. Ganz dem entsprechend ist die Lage des Thores der Altstadt. Es war dem Ephraimsthore das nächste gegen Osten, wahrscheinlich an der Nordostspitze, vgl. Faber Archäologie S. 332. עַד vor שַׁעַר הַפִּנִּים bezeichnet nicht den terminus ad quem von dem ersten Thore, sondern, wie schon bemerkt, einen neuen terminus ad quem von dem Benjaminsthore nach Westen hin. Denn daß das Eckthor nicht östlich, sondern westlich gelegen, erhellt aus Jer. 31, 38, wo durch den Gegensatz des an der Ostseite liegenden Thurmes Chananel und des Eckthores die ganze Breite der Stadt bezeichnet wird. — Der Thurm Chananel lag an der Ostseite der Stadt, nahe beim Schafthor, Neh. 3, 1. 12, 37. 39. Von diesem Thurme beginnt der Prophet eine neue Linie, — denn vor מִגְדַּל ist מִן aus dem vorhergehenden zu ergänzen —, die er bis zu den Keltern des Königs fortführt, ohne Zweifel an der Südseite der Stadt, wo sich nach Neh. 3, 15 die königlichen Gärten befanden, vgl. Faber S. 335. So haben wir also hier eine Beschreibung des Umfanges der Stadt nach allen vier Himmelsgegenden. Der Prophet nennt, was sich nur aus der Abfassung des zweiten Theiles durch Sach. erklärt, grade nur die Bau-

alten Glanze erheben. Diesen Sinn drückt der Prophet, angemessen der Darstellung der über dasselbe ergangenen Bedrängnisse unter dem Bilde einer Eroberung der Stadt, aus durch das Bild einer Wiederherstellung derselben in ihre alten Grenzen, welche dem Bilde angemessen durch specielle Angabe der einzelnen Grenzpunkte näher bezeichnet werden.

V. 11. Und sie wohnen in ihr und Bann wird nicht ferner seyn, und Jerusalem sitzet sicher. Das Wohnen bildet den Gegensatz gegen das Herausgehen, theils als Gefangene, theils als Fliehende, V. 2 und V. 5. Das: kein Bann wird ferner seyn, bezeichnet die Gemeinde Gottes als eine aus Gerechten und Heiligen bestehende. Der Bann, vgl. über den Begriff dess. zu Mal. 3, 24, bezeichnet solche Gerichte, welche wie das in C. 11 beschriebene eine völlige Aufhebung des Gnaden-

---

werke, welche bei der Zerstörung durch die Chaldäer verschont geblieben waren, keins, welches nicht in dem Zeitalter des Sacharja, nach der Zerstörung, und vor der Wiederherstellung der Mauern durch Nehemias, noch vorhanden gewesen. Zuerst dienen als termini zwei Thore, das Benjaminsthor und das Eckthor; denn das dritte, das erste Thor, wird durch den Zusatz: bis zu dem Orte, bis zur früheren Stelle, ausdrücklich als nicht mehr vorhanden bezeichnet. Beide werden in der Beschreibung des Neubaues der Thore bei Nehemias C. 3 ausgelassen, was, besonders wenn 12, 39 verglichen wird, nicht anders erklärt werden kann, als daraus, daß sie nicht des Neubaues, sondern nur vielleicht einer geringen Reparatur bedurften. Dagegen wird das hier als zerstört erscheinende alte Thor unter den neuerbauten angeführt. Der Thurm Chananel erscheint auch bei Neh. 3, 1 als noch vorhanden. Bei den königlichen Keltern läßt sich schon von vornherein nicht leicht an eine Zerstörung denken. Eine solche war kaum möglich, da die Keltern, wie es noch jetzt im Orient geschieht (vgl. Charbin bei Harmar Th. 3. S. 117), wo der Boden es zuließ, in den Felsen eingehauen wurden, Jes. 5, 2. Matth. 21, 33. Bei dieser Beschaffenheit der königlichen Keltern ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie noch jetzt unter der großen Masse von Felssculpturen, welche namentlich in der Nähe der Quelle Siloah sich vorfinden, erhalten sind. Wir können aber noch durch ein specielles Zeugniß bestätigen, daß die königlichen Keltern noch vorhanden waren. Die königlichen Keltern lagen, wie schon bemerkt, doch wohl ohne Zweifel in den königlichen Gärten, und diese erscheinen Neh. 3, 15 als durch die Chaldäische Zerstörung verschont geblieben.

standes herbeiführen. Die Erfüllung hat ihre Grade, der letzte und höchste in Apoc. 22, 3.

V. 12. Und dieß wird seyn die Plage, womit der Herr plagen wird alle die Völker, welche gekriegt haben gegen Jerusalem: Faulen wird sein Fleisch, während er steht auf seinen Füßen, und faulen werden seine Augen in ihren Höhlen und ihre Zunge wird faulen in ihrem Munde. Der Pr. hatte sich, nachdem er zuerst das Gericht über das Haus Gottes geschildert, mit einer bloßen Andeutung des Verderbens begnügt, welches der Herr über die Feinde desselben, die Werkzeuge und doch nichts destoweniger auch die Objecte seiner strafenden Gerechtigkeit, bringen werde, V. 3. 5, und war sogleich zu einem sein Herz am meisten auf sich ziehenden Gegenstand, zu den durch die Gnade Gottes seiner gereinigten Gemeinde zu gewährenden Segnungen übergegangen. Hier unterbricht er die Schilderung derselben, um die Strafe der Feinde ausführlicher zu beschreiben. Nach dem Wesen der prophetisch-symbolischen Darstellung, welche Alles der Anschauung vorführt und daher veräußerlicht, zugleich mit Beziehung auf frühere Strafgerichte, wie z. B. das über die Assyrer, erscheint die Strafe hier ausschließlich als eine grob körperliche, ebenso wie auch das Vergehen durch die Darstellung als ein förmlicher Heereszug gegen Jerusalem veräußerlicht wird. Der Kern der Weissagung ist nur die Strafe selbst; was der Pr. über die Art und Weise derselben auszusagen scheint, gehört nur der Einkleidung an, statt deren auch eine andere gewählt seyn könnte, wie dieß z. B. Jes. 66, 24 zeigt, wo die Feinde des Reiches Gottes unter dem Bilde lebender Leichen erscheinen, welche als eine ewige Beute der Würmer und des Feuers außerhalb der Thore des Wohnsitzes der Heiligen, Jerusalems, liegen. — Der Infin. הָמֵק hebt die Handlung allein hervor, um auf das Furchtbare derselben aufmerksam zu machen. Das Hiph. zeigt, daß man als

den Handelnden sich den Herrn zu denken hat. Das „und er steht auf seinen Füßen," hebt die Furchtbarkeit des Gerichtes. Sie werden lebendige Leichen seyn. Ein solches Verfaulen bei lebendigem Leibe ist furchtbarer als der Tod. Was es mit solchem Verfaulen auf sich hat, zeigt im Alterthum das Beispiel des Römischen Staates, in der Neuzeit des Türkischen Reiches. Die Zunge wird genannt, weil sie im frechen Uebermuthe Gott und seinem Volke Hohn sprach, Ps. 12, 4, Jes. C. 37, das Auge, weil es die Blößen der Stadt Gottes ausspähte, der ganze Körper, weil er gegen Jerusalem gezogen.

V. 13. Und es geschieht an diesem Tage, groß wird sein die Verwirrung des Herrn unter ihnen, und sie ergreifen jeder die Hand seines Nächsten, und es erhebt sich seine Hand über die Hand seines Nächsten. Es liegt hier eine Anspielung zu Grunde auf die Beispiele eines vom Herrn über die Feinde verhängten panischen Schreckens und einer sie zur gegenseitigen Selbstaufreibung veranlassenden Verwirrung in der früheren Geschichte des Volkes Gottes, Deut. 7, 23, Richt. 7, 22, 1 Sam. 14, 20 („und siehe, es war das Schwert eines Mannes gegen seinen Nächsten, eine sehr große Verwirrung"); vorzugsweise aber wohl auf die Geschichte Josaphats, 2 Chron. 20, 23: „Und es standen die Kinder Ammons und Moabs gegen die Bewohner des Gebirges Seir, um zu vertilgen, und als sie mit den Bewohnern Seirs fertig geworden waren, halfen sie einer dem andern zum Verderben." Die Zwietracht in dem eignen Lager der Feinde ist eins der Hauptmittel, wodurch Gott seiner Kirche hilft. Bei dem Ergreifen der Hand hat man nach dem Zusammenhange und nach den Parallelst. an ein feindliches Ergreifen zu denken. Noch deutlicher liegt das Feindliche in dem: die Hand erhebt sich u. s. w. Jeder sucht sich der Hand seines Nächsten zu bemächtigen, um ihn auf diese Weise wehrlos zu machen, und nachdem er dieß

gethan, schlägt er auf ihn los, und zwar zunächst auf die Hand, weil der ihrer Beraubte nunmehr gefahrlos abgeschlachtet werden kann.

V. 14. Und auch Juda wird kämpfen in Jerusalem, und gesammelt wird der Reichthum aller Heiden rings, Gold und Silber und Kleider in großer Menge. Nach einer sehr alten und verbreiteten Erkl. wird das erste Glied übersetzt: Und auch Juda wird kriegen mit Jerusalem. So der Chaldäer, Hieron. Wenigstens ebenso alt (LXX παρατάξεται ἐν Ἱερουσαλήμ) ist die Uebersetzung: Juda wird in Jerusalem streiten. Die erstere Erklärung darf nicht für sich geltend machen, daß ב nach הלחם durchgängig das Object der Befeindung anzeige. Da Kämpfen nicht selten ohne nachfolgende Bezeichnung des Gegners steht, vgl. V. 3, so steht von vornherein fest, daß ב auch local stehen kann. So findet es sich auch in Jes. 30, 32, wo das Feminalsuff. in בה, in dem heiligen Lande, nicht auf Assur zu beziehen ist, auch nicht mit den Masorethen בם zu lesen. Gegen diese Erkl. aber spricht, daß ein Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem so abnorm ist, daß er bestimmter ausgesprochen seyn müßte — von einem feindlichen Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem findet sich weder hier, noch C. 12 irgend eine Spur; daß die Thatsache nicht in diesen Zusammenhang gehören würde, mitten in die Schilderung der Niederlage der Feinde*); daß in der Grundst. der Chronik Juda nicht Genosse der Heiden ist, sondern hinzukommt, da sie sich untereinander aufgerieben haben; Juda und Jerusalem erscheinen dort in V. 27 als Einheit. Man kann nun entweder annehmen, daß durch Juda hier das Ganze des Volkes bezeichnet wird — dann würde als zweite Ursache der Niederlage der Feinde, neben der

*) Maurer muß bemerken: Verba priora, cum ab hac descriptione aliena sint, rectius omisisset vates.

vom Herrn verhängten Verwirrung, der Angriff Judas genannt. Oder: auch Juda, neben den Bewohnern Jerusalems. In dem letzteren Falle würde des Streitens in Jerus. nur gedacht in Bezug auf die Theilnahme an der Beute. Für diese letztere Auffassung spricht allerdings C. 12, 2: „und auch über Juda," überhaupt die dortige Theilung von Juda und Jerusalem.

V. 15. Und also wird seyn die Plage der Rosse, der Maulesel, der Kameele und der Esel und alles Viehes, welche seyn werden in diesen Lagern, wie diese Plage. Eine Amplification des Verbrechens und der Strafe. Sie haben sich so schwer versündigt, daß durch sie auch ihr Besitzthum verunreinigt ist und dem göttlichen Banne anheimfällt. Die Darstellung geht hier von derselben Empfindung aus, von der die Mosaische Verordnung über Verbannung. Wenn eine ganze Stadt sich der Abgötterei schuldig gemacht hatte, so sollten nicht nur die Einwohner, sondern auch das Vieh getödtet werden, so daß sich hier im Kleinen dasselbe Verhältniß des unvernünftigen Theiles der Schöpfung zu dem vernünftigen wiederholte, nach dem die Creatur um der Sünde der Menschen willen wider ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurde. Analog ist es auch, wenn bei dem Frevel des Achan außer ihm und seinen Kindern auch seine Ochsen, Esel und Schafe verbrannt werden, Jos. 7, 24.

V. 16. Und es geschieht, aller Ueberrest von all den Heiden, die gegen Jerusalem kommen, die werden heraufziehen von Jahr zu Jahr, anzubeten den König Jehova Zebaoth und zu feiern das Fest der Laubhütten. Daß das Ziehen der Völker aus allen Ländern der Erde nach Jerusalem bildlich aufzufassen sey, daß der Pr., wie schon C. 8, 22. 23, wie Micha 4, 1, Jes. 2, 3 die Art, wie sich die Gottesfurcht und die Theilnahme am Reiche Gottes unter dem A. B. äußerte, zum Typus ihrer Aeußerung in der Messianischen Zeit

gebraucht, erhellt theils aus der Natur der Sache selbst*), theils aus der Beschaffenheit der ganzen Schilderung, vgl. bes. zu V. 8—10. Es fragt sich nur, weshalb der Pr. aus allen festlichen Zeiten grade das Fest der Laubhütten ausgewählt habe. Daß er dieß nicht ohne bestimmten Grund gethan haben wird, erhellt auch daraus, daß sich sonst nicht absehen läßt, warum er nicht die festlichen Zeiten beibehalten haben sollte, welche in d. St. Jes. 66, 23 genannt werden, an die sich die unsere sonst selbst im Ausdrucke genau anschließt: „und es geschieht, von Neumond zu Neumond, und von Sabbath zu Sabbath wird kommen alles Fleisch anzubeten vor mir, spricht der Herr." Dort werden, um den Eifer der neuen Bürger des Gottesreiches in der Verehrung ihres Herrn zu bezeichnen, diejenigen Feste genannt, welche unter allen am häufigsten wiederkehrten. Unter dem A. B. zog nur Ein Volk an den drei jährlichen hohen Festen nach Jerusalem; jetzt begibt sich alles Fleisch an jedem Sabbath und Neumonde dahin. Diese Parallelst. dient zugleich dazu, die Ungereimtheit der buchstäblichen Auffassung in grellerem Lichte erscheinen zu lassen. In der Bestimmung des Grundes nun, welcher unseren Pr. veranlaßt haben soll, grade das Laubhüttenfest zu wählen, sind die Ausll. getheilt. Bei dem Alleräußerlichsten, daß der Herbst die beste Reisezeit sey, bleiben Theodoret, Grotius u. A. stehen. Auch diejenigen treffen gewiß noch nicht das Richtige, welche meinen, das Laubhüttenfest werde nur deshalb genannt, weil es bei den Juden für besonders heilig gehalten worden. Als das eigentliche Hauptfest stellt sich vielmehr

*) Qui enim foret possibile, ut omnes universi orbis incolae, Japanenses, Sinenses, utriusque poli vicini etc. quotannis Hierosol. peterent festum agitaturi? Dachs, dissert. ad Sach. 14, 16 ad calc. cod. Talmud. Succah, Uetrecht 1726 S. 547. Die Schwierigkeit des Reisens wird veranschaulicht durch Ez. 33, 21, wonach mehr als ein Jahr verfließt, ehe Ezechiel die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems erhält.

das Passa dar, das schon dadurch als solches erwiesen wird, daß in der Praxis nur an ihm ganz Israel sich an dem Orte des Heiligthums versammelte. Das Richtige haben diejenigen gesehen, welche wie Dachs, Ch. B. Michaelis u. A., die Bestimmung aus dem Wesen des Laubhüttenfestes entnommen haben. Es war nach Levit 23, 33 ein Dankfest für die gnädige Bewahrung des Herrn auf der Irrfahrt durch die Wüste, die allein bewirkte, daß das Volk, statt den ihm den Untergang drohenden Gefahren zu unterliegen, durch dieselben gereinigt, in den Besitz des Landes Canaan gelangte. Diese Wanderung des Volkes Israel war aber ein Typus (1 Cor. 10, 11), nicht nur der zukünftigen ähnlichen Verfahrungsweisen Gottes mit diesem Volke unter dem A. B., namentlich des Babylonischen Exiles, nach dessen Ende, als Gott sie aus der „Wüste der Völker" (Ez. 20, 34—38) geführt hatte, das Laubhüttenfest unter Theilnahme Sacharjas mit besonderer Innigkeit gefeiert wurde, Esra 3, 1 ff. u. Ps. 107, sondern auch seines Verfahrens gegen das Volk des N. B. Dieses Volk wird das Laubhüttenfest alsdann feiern: „quum post diuturnas suas per horridum hujus mundi desertum peregrinationes aditum ad haereditatem, et introitum in Canaan plenarie sibi videbit reclusum" (Dachs), nicht äußerlich, sondern geistlich, wie der Sabbath Hebr. 4, 9 und das Passa 1 Cor. 5, 7. 8. Bei dem Laubhüttenfeste feierte man ebenso, wie bei den beiden übrigen großen Festen, neben der Wohlthat Gottes in der Geschichte, zugleich eine Wohlthat Gottes in der Natur. Es war zugleich das Dankfest für die vollendete Erndte. Vielleicht hat der Prophet zugleich auch diese Bestimmung des Festes vor Augen, vielleicht betrachtet er das Laubhüttenfest zugleich als ein Fest des Dankes für die reichen, den neuen Bürgern des Gottesreiches ertheilten Gaben der Gnade. Ein neutestamentliches Laubhüttenfest tritt uns auch in der Apoc. entgegen, vgl. m. Comm. zu C. 7, 9, ein solches aber, was im

Himmel von denjenigen zu feiern ist, welche nach der gefährlichen leidens- und versuchungsvollen Pilgerschaft durch die Wüste des Lebens glücklich zu dem himmlischen Canaan gelangt sind an den Ort ihrer Ruhe. — Das: alles was übriggeblieben ist u. s. w., erinnert an eine Uebereinstimmung des Vorbildes und des Gegenbildes. So wie nicht alle, welche aus Aegypten gezogen, nach Canaan gelangten und dort das Laubhüttenfest feierten, wie vielmehr der größte Theil derselben während des Zuges durch die Wüste von den göttlichen Gerichten dahingerafft wurde, so werden auch nicht alle Heiden, welche früher gegen Jerusalem zogen, nun in Dank und Liebe dorthin ziehen; sondern nur der Rest, den die Gnade Gottes verschont, nachdem durch das früher geschilderte Gericht alle hartnäckigen Verächter Gottes niedergeschlagen worden.

V. 17. Und es geschieht, wer nicht heraufziehen wird von den Familien der Erde gen Jerusalem, anzubeten den König Jehova Zebaoth — über die wird nicht seyn der Regen. Der Regen ist individualisirende Bezeichnung des göttlichen Segens, welcher den losen Verächtern entzogen wird. Den Gedanken, daß der Herr alsdann, ganz anders wie jetzt, wo er die Heiden sich selbst überlasse, von ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten gegen ihn verlangen werde, drückt der Prophet so aus, daß er alle, die sich nicht dem Zuge nach Jerusalem anschließen, durch eine der im Gesetze seinen Uebertretern gedrohten, und in der Geschichte mehrfach, namentlich an Ahab, vollzogene Strafe, den Mangel an Regen, geplagt werden läßt.

V. 18. Und wenn das Geschlecht Aegyptens nicht heraufzieht und nicht kommt: so wird nicht über ihnen (Regen seyn, sondern) seyn wird (über ihnen) die Plage, womit der Herr plagen wird alle die Völker, welche nicht heraufziehen werden zu feiern das Fest der Laub-

hütten. Die sonderbare Voraussetzung, daß der Prophet genaue Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Aegyptens nehmen müsse, welches seine Fruchtbarkeit nicht dem Regen, der überhaupt dort spärlich, in Oberägypten gar nicht fällt, sondern dem Nil verdanke, der aber doch zuletzt durch den, wenn auch außerhalb Aegyptens fallenden Regen sein Wasser enthält, hat viele Ausll. hier zu den gezwungensten Erklärungen verleitet. Das וְלֹא עֲלֵיהֶם in unserm Verse muß nothwendig so aufgefaßt werden, wie das im vorigen, aus diesem daher das יִהְיֶה הַגֶּשֶׁם herübergenommen, und unter der Plage kann keine andere verstanden werden, als die der Entziehung des Regens. Aegypten, das hier in der Ausmalung beispielsweise genannt wird, war schon von Jesaias die zukünftige volle Theilnahme an den Gütern und Rechten des Volkes Gottes zugesprochen, vgl. Th. 2 S. 164. Damit ist die Verantwortlichkeit für den Nichtgebrauch der Gabe unmittelbar verbunden.

V. 19. Dieß wird seyn die Sünde Aegyptens und die Sünde all' der Völker, welche nicht heraufziehen werden zu feiern das Fest der Laubhütten. Dieß, daß kein Regen über sie fällt. Die Sünde kann nicht geradezu die Sündenstrafe bedeuten. Aber die Sünde kommt hier nach ihren Folgen in Betracht, die nach der Anschauung der Schrift als ihr Zubehör sich darstellen, vgl. Klagel. 4, 6, Gen. 4, 13, 1 Sam. 28, 10. Wie unzertrennlich der Nexus von Sünde und Strafe ist, zeigt Num. 32, 23: eure Sünde, welche euch findet.

V. 20. An diesem Tage wird stehen auf den Schellen der Rosse: heilig dem Herrn, und es werden seyn die Töpfe in dem Hause des Herrn, wie die Opferschaalen vor dem Altar. In der Uebersetzung des ersten Gliedes stimmen die Ausll. überein, nur daß mehrere dem מְצִלּוֹת eine andere Bedeutung geben, entweder mit LXX und

Vulg., Zügel, oder mit Anderen, Schmuck oder Rüstung, wie Luther übersetzt. Auch wird allgemein anerkannt, daß der Prophet anspiele auf das heilige Blatt über dem Diadem des Hohenpriesters, auf welchem nach Ex. 28, 36 mit Siegelschrift eingegraben war „heilig dem Herrn." Dieß ist nämlich, während im A. T. viele Sachen als dem Herrn heilig bezeichnet werden, die einzige, welche diese Inschrift trug, und welche also mit der unsrigen vollkommen übereinkommt, da hier nicht etwa gesagt wird, die Schellen der Pferde werden dem Herrn heilig seyn, sondern auf den Schellen der Pferde werde seyn, auf ihnen eingegraben stehen, heilig dem Herrn*). Allein bei dieser Uebereinstimmung findet sich dennoch in der Erklärung eine nicht geringe Verschiedenheit. Am weitesten sind von der Wahrheit abgeirrt die Jüdischen Ausleger (der von Hieronymus befragte Jude, Jarchi, Kimchi, Abenesra), welche, von der richtigen Erkl. dadurch abgehalten, daß diese eine Abschaffung des ganzen Ceremonialgesetzes einschließt, die Worte von der Heiligung der Schellen zum Cultus, und von der Anfertigung heiliger Gefäße aus denselben verstehen. Das Unhaltbare dieser Erklärung zeigt sich schon daraus, daß der dieser Erkl. in seiner Neigung zur Oberflächlichkeit in der Hauptsache folgende Grotius, wohl fühlend, wie die Schellen der Pferde eine gar zu winzige Gabe

---

*) Die Stellen, welche beweisen, daß es im Alterthume, namentlich im Orient, Sitte gewesen, den Pferden und Mauleseln Schellen anzuhängen, theils zum Gebrauche, zu denselben Zwecken, zu denen es auch bei uns geschieht, theils zur Zierrath, hat am fleißigsten gesammelt Dougtaeus, in den analectis sacris p. 297 ed. 2. So heißt es z. B. bei Diodorus Sic. l. 18, ed. Wessel. 2 p. 279, in der Schilderung von Alexanders Leichenzuge: ὥστε τοὺς ἅπαντας ἡμιόνους εἶναι ἑξήκοντα καὶ τέσσαρας· ἕκαστος δὲ τούτων ἐστεφάνωτο κεχρυσωμένῳ στεφάνῳ καὶ παρ' ἑκατέραν τῶν σιαγόνων εἶχεν ἐξηρτημένον κώδωνα χρυσοῦν. Und Nicetas Choniates sagt von den Persern: sie saßen auf schönen Pferden, welche außer anderem Schmucke καὶ περιηρτημένους ἔχουσι ἠχετικοὺς κώδωνας.

für den Herrn sind, unvermerkt ihnen den ganzen Schmuck derselben unterschiebt. Es erhellt noch deutlicher aus der Vergleichung des zweiten Gliedes und des V. 21, wo nicht, wie nach dieser Erklärung erwartet werden müßte, von Weihgeschenken an den Herrn, sondern von einer Aufhebung des Unterschiedes zwischen Heiligem und Profanem die Rede ist. Dazu kommt endlich noch, daß nach dieser Erklärung die offenbar tief bedeutsame Hinweisung auf das Stirnblatt des Hohenpriesters in eine ganz gewöhnliche Anspielung verwandelt wird. Scheinbarer ist eine andere Erklärung, wie sie sich z. B. bei Marck findet, besonders nach der Ausschmückung, die ihr Fels*) gegeben. Nachdem er mehrere Beispiele der Sitte götzendienerischer Völker angeführt hat, Personen und Sachen mit dem Bilde oder Namen eines Götzen zu bezeichnen (3 Macc. 2, 21, Apgsch. 28, 11), zeigt er aus Stellen der Alten, daß die Pferde bei den Persern der Sonne heilig gewesen, und vermuthet nun, besonders gestützt auf Curtius 3, 3, wonach sich auf dem Wagen des Jupiter (des Ormuzd) Bilder der Götter befanden, daß es bei den Persern Sitte gewesen den Namen ihrer Gottheit auf die Schellen ihrer Pferde zu schreiben und diese dadurch als ihr geweiht zu bezeichnen. Er weist dann nach, wie die Reuterei zur Zeit des Pr. der Stolz und die Stärke der Perser gewesen. Der Sinn ist nun nach ihm, es werde dereinst die schöne Zeit kommen, wo die abgöttischen Völker sich und alles Ihre, was bisher den Götzen geweiht gewesen, dem Herrn weihen würden. Allein das zweite Glied und V. 21 zeigen, daß hier nicht die Rede ist von etwas durch die zur Einkehr Gekommenen dem Herrn, sondern von etwas durch den Herrn zu gewährendem. Dieß wird auch bestätigt durch die Beziehung auf das goldne Stirnblech des

---

*) Dissertatio ad Zach. 14. 20. 21 praes. J. H. Hottinger, Marb. 1711.

Hohenpriesters. Denn dieß war nicht etwa ein aus menschlicher Erfindung hervorgegangenes Zeichen, wodurch der Hohepriester sich selbst Gott weihte, sondern es war das Symbol der von Gott aus Gnaden dem Hohenpriester, und zwar ihm als Stellvertreter des Volkes ertheilten Heiligkeit, wie dieß deutlich aus Exod. 28, 38 erhellt („und es soll seyn über der Stirn Aharons, und Aharon trägt also die Schuld alles Heiligen, welches die Kinder Israel heiligen, und es soll seyn auf seiner Stirne beständig, zum Wohlgefallen ihnen vor dem Herrn"), wonach dieß Symbol die objective, von Gott ertheilte Heiligkeit in sich enthielt, wie sie alle Mängel der subjectiven tilgte, so daß das Volk, so lange dieß Verhältniß bestand, ungeachtet seiner mangelhaften Heiligkeit, wie sie alle seine heiligen Handlungen verunreinigte, doch vom Herrn als heilig betrachtet und behandelt wurde. Der Sinn ist demnach der: mit dem Symbole der Heiligkeit, welches früher nur der Hohepriester trug, wird der Herr in jener Zeit die Pferde schmücken. Wir haben hier in priesterlicher Hülle (wie der priesterliche Stand des Propheten auch in C. 9, 15 hervortritt) eine tiefe Wahrheit. Mit dem Sündenfall zugleich war der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem gegeben. Ihn wieder auszutilgen, das Heilige zur Alleinherrschaft zu bringen, war ein Endzweck der göttlichen Heilsanstalten, während der Fürst dieser Welt dahin strebte den andern der Gegensätze, das Heilige, ganz und gar auszutilgen. Um seinen letzten Zweck um so sicherer zu erreichen, ließ der Herr eine lange Zeit die Gegensätze sich um so schärfer entgegentreten. Er sonderte sich Ein heiliges Volk aus, im Verhältniß zu dem alle übrigen Völker profan waren; er gab diesem Volke ein Gesetz, in dem die Scheidung von Heiligem und Profanem von dem Größten bis zum Kleinsten hindurchging. Er begnügte sich für eine Zeit lang, daß nur ein gewisses, äußerlich abgegrenztes Gebiet ihm aufbewahrt blieb, weil sonst, wenn beide Gegensätze ver-

mischt durcheinander gelegen hätten, der böse den guten ganz verschlungen haben würde. Mit dem ersten Erscheinen Christi fing der letzte Endzweck Gottes an seiner Realisirung näher zu kommen; der äußere Gegensatz des Profanen und Heiligen trat nun zurück, weil durch den Geist Christi dem letztern eine weit stärkere Stütze und Hülfe gegeben worden. Nichts destoweniger aber bestanden beide Gegensätze noch immer fort; selbst in dem Gläubigen gelangt der gute in diesem Leben noch nicht zur vollkommenen Alleinherrschaft. Dereinst aber, wenn der Herr Alles in Allem seyn wird, wird eine Zeit kommen, wo jeder Gegensatz des Heiligen und des Unheiligen, jede trübe Mischung von beiden, jeder Gradunterschied unter dem Heiligen selbst, aufhören wird. Analog ist die Verkündung Jerem. C. 31, 38—40: die Stadt Gottes wird in der Mess. Zeit ihre Grenzen über das Gebiet des Unheiligen ausdehnen; das Thal der Aeser und der Asche wird Heiligthum dem Herrn, vgl. Th. 2 S. 498 ff. — So wie das erste Glied die Verwandlung alles Profanen in Heiliges ankündigt, so das zweite die Aufhebung der Gradunterschiede zwischen dem Heiligen selbst. Zu den heiligsten Geräthen gehörten unter dem alten Bunde die Schaalen vor dem Altar, die Becken, in welchen das Blut der Opferthiere aufgefangen, und dann aus ihnen gegen den Altar gesprengt und am Fuße des Altars ausgegossen wurde. Denn unter allen Geräthen waren es diese, welche am unmittelbarsten zu dem heiligsten Dienste des Herrn gebraucht wurden. Zu den Gefäßen dagegen, welche am tiefsten in Bezug auf die Heiligkeit standen, gehörten die Töpfe, diejenigen nämlich, in welchen das Opferfleisch gekocht wurde. Denn daß von diesen hier die Rede sey, erhellt aus V. 21. Sie dienten dem Gebrauche der Menschen. Die Jüdischen Ausll. mußten nach ihrem Wahne von der ewigen Dauer des Ceremonialgesetzes, zu deren Widerlegung allein unsere St. ebenso gut wie Mal. 1, 11 hinreicht, auch hier trachten, durch

gezwungene Erklärung den ihnen unangenehmen richtigen Sinn zu beseitigen. Denselben Gedanken, die Aufhebung alles Gradunterschiedes unter dem Heiligen, drückt Ezechiel C. 43, 12 durch ein anderes Bild aus. Der ganze Berg, auf welchem der neue Tempel steht, soll Allerheiligstes seyn.

V. 21. Und seyn wird jeder Topf in Jerusalem und Juda heilig dem Herrn Zebaoth, und es kommen alle Opfernden und nehmen davon und kochen darin, und es wird kein Cananiter mehr seyn im Hause des Herrn Zebaoth an diesem Tage. So wie die Töpfe im Tempel alle den Opferschaalen gleich heilig werden, so alle Töpfe in Jerusalem und Juda, die bisher nur rein, nicht heilig waren, ebenso heilig, wie die Töpfe im Tempel. In den letzten Worten, die mit dem Vorherg. den Gedanken der Heiligung des Profanen in der neuen Oeconomie gemeinsam haben, nehmen mehrere כְּנַעֲנִי in der Bedeutung Kaufmann*); bei weitem die Mehrzahl der Ausll. aber versteht כנעני nach dem Vorgange der LXX von den Cananitern, und diese Erkl. ist in der Hauptsache unbedingt vorzuziehen. Wenn der Pr. nun sagt, daß zu jener Zeit kein Cananiter ferner im Hause des Herrn seyn werde, so folgt daraus nothwendig, daß zu seiner Zeit sich Cananiter im Hause des Herrn befanden. Schon deshalb darf man hier nicht an Cananiter der leiblichen Abstammung nach denken; denn die Gibeoniten, an die hier mehrere Ausleger erinnern, zuletzt Hofmann, befanden sich ja nicht im Tempel selbst, von welchem vielmehr alle Ausländer mit der äußersten Sorge fern gehalten wurden. Auch läßt sich kaum denken, daß die Gibeoniten, die

*) So schon Jonathan: ולא יהי עביד תגרא עוד בבית מקדשא, „et non erit amplius exercens mercaturam in domo sanctuarii;" so Aquila, welcher nach Hieron. mercator, ἔμπορος, übersetzt, Abenesra, Kimchi, Abarbanel, Grotius.

schon Jahrhunderte lang unterschiedslos in das Volk Gottes aufgenommen waren, hier ohne weiteres als Cananiter bezeichnet, noch weniger, daß sie als unrein angesehen werden sollten. Es findet vielmehr hier der nicht selten vorkommende Sprachgebrauch statt, wonach die gottlosen Mitglieder der Gemeinde selbst, zur Verspottung ihrer auf die äußere Theilnahme an derselben gegründeten Anmaßung, als Heiden oder Unbeschnittene, oder speciell als Cananiter, oder ein anderes einzelnes heidnisches Volk, bezeichnet werden. Die Beschneidung hatte die Kraft eines Bundessiegels nur dann, wenn der durch die äußere Handlung abgebildete geistige Zustand wirklich vorhanden war; wo dieß nicht stattfand, wurde die Beschneidung zur Vorhaut gerechnet. So wie schon der Pentateuch von einer Beschneidung des Herzens redet, zu welcher die äußere Beschneidung die Israeliten verpflichte (Deut. 10, 16. 30, 6), so bezeichnet Jerem. 4, 4 („beschneidet euch dem Herrn und entfernt die Vorhäute eures Herzens, ihr Männer von Juda und ihr Bewohner von Jerusalem") und 9, 25 („denn alle Heiden sind Unbeschnittene, und das ganze Haus Israel sind Unbeschnittene des Herzens") die gottlosen Israeliten als Unbeschnittene am Herzen. Einen Schritt weiter geht Ezechiel. Er bezeichnet 44, 9 die gottlosen Priester und Leviten nicht blos als Unbeschnittene am Herzen, sondern auch als Unbeschnittene am Fleische und als Söhne der Fremde. Denn daß hier durch die Unbeschnittenen und die Söhne der Fremde nicht etwa, wie seltsam genug viele Ausl. annehmen, eigentliche Heiden bezeichnet werden, sondern die gottlosen Leviten, erhellt unter andern daraus, daß diesen Personen priesterliche Handlungen, namentlich die Darbringung von Opfern, beigelegt werden, vgl. V. 7 mit V. 15, ferner aus כִּי אִם in V. 10, was von diesen Ausl. (vgl. z. B. Rosenm.) sprachwidrig durch ja auch, oder durch aber, statt durch sondern übersetzt wird, endlich aus V. 15 und 16, wo der in in V. 7—14 enthaltenen Straf-

drohung für die gottlosen Priester und Leviten, die Ankündigung der Belohnung für die frommen entgegengesetzt wird. Beispiele der Bezeichnung der Gottlosen durch den Namen eines einzelnen abgöttischen Volkes, was sich durch besondere Tiefe des sittlichen Verfalles auszeichnete, sind folgende. Jesaias redet 1, 10 die Fürsten Israels gradezu als Fürsten Sodoms, das Volk als Volk Gomorrhas an. Ez. 16, 3 heißt es: „Also spricht der Herr zu Jerusalem: dein Ursprung und deine Herkunft ist aus dem Lande des Cananiters, dein Vater ist der Amoriter, und deine Mutter eine Chittiterin." Hienach nun kann der Sinn unserer Stelle nicht zweifelhaft seyn. Sie ist parallel solchen, wie Jes. 4, 3: „wer übrig bleibt in Zion, und übrig gelassen wird in Jerusalem, der wird heilig genannt werden," 60, 21: „dein Volk sind alle Gerechte," vgl. noch die Geschichte der Susanna V. 48. Indessen wird doch der Erkl. Kaufmann ein gewisses Recht nicht abgesprochen werden dürfen. Schon daß Cananiter zugleich Kaufmann heißt, zeigt, daß bei diesem Volke der profane Sinn sich besonders in dem Vorwalten der materiellen Interessen zu erkennen gab. In Zeph. 1, 11, wo der Untergang des Bundesvolkes durch die Worte angekündigt wird: „zerstört ist das ganze Volk Canaans," umschreibt der Chaldäer zwar richtig: totus populus cujus opera similia sunt operibus Cananaeorum, u. man wird nicht mit v. Cölln u. Maurer: Kaufmannsvolk übersetzen dürfen; daß aber die Cananiter nicht blos im Allgemeinen, sondern speciell nach ihrer profanen Gewinnsucht in Betracht kommen, zeigt das parallele Glied: ausgerottet sind alle mit Silber beladenen, Jonathan divites opibus. In Hos. 12, 8 heißt es von dem entarteten Bundesvolke: „Canaan, in seiner Hand ist Wage des Betruges, er liebt es Unrecht zu thun." Phoenices, bemerkt Ch. B. Michaelis z. d. St. ut Grotius aliique ex auctoribus observant, erant φιλοχρήματοι τε καὶ τρῶκται, pecuniae cu-

pidi et avari deceptores. In Ez. 17, 4 darf Canaan freilich nicht durch Kaufmann übersetzt werden — Babylon war ein zweites Canaan, vgl. Hävernick z. d. St., aber im Parallelismus mit Land Canaan steht: Stadt der Kaufleute, zum Beweise, daß die Babylonier nicht wegen ihres fleischlichen Sinnes überhaupt als Cananiter bezeichnet werden, sondern wegen ihres fleischlichen Handelsgeistes. Daß dieser ein Erbfehler des Jüdischen Volkes ist, zeigt die Erfahrung bis auf den heutigen Tag, und es erscheint daher als ganz passend, daß der Prophet mit einer Hinweisung auf die in der Zeit des Heiles bevorstehende Ausrottung dieses Schadens aus dem Volke Gottes, der sich in der Zeit des Verlustes der nationalen Selbstständigkeit, in der die persönlichen Interessen stärker hervortraten, noch mehr geltend machen mußte als früher, seine Weissagung schließt. Repräsentiren die Cananiter hier das Weltwesen nach der materialistischen Seite, so tritt die Tempelreinigung Joh. 2, 13—22 in ein neues Licht. Im Allgemeinen ruht sie auf Maleachi. Aber daß der Herr die von diesem angekündigte Reformation grade durch die Austreibung der Kaufleute aus dem Tempel symbolisirt, daß der reformatorische Ernst sich grade an den Kaufleuten kund gibt, geschieht in Beziehung auf unsere St., welche mit der Maleachis combinirt wird. Wir haben in der Tempelreinigung gleichsam unsere St. in Scene gesetzt vor uns, vgl. bes. V. 14: *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους.* V. 16: *μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου.* Die Erfüllung unserer Verkündung hatte ihre Grade, vgl. zu Jes. 4, 3. Durch Christi Blut und Geist erhielt der materielle Geist einen schweren Schlag und findet darin durch alle Zeiten der Kirche eine energische Reaction. Die Enderfüllung aber liegt erst in Apoc. 21, 27. 22, 15 vor.

Der Prophet Maleachi.

Die Frage über das Zeitalter des Pr. ist durch Vitringa, de Mal. proph. in den Obss. t. II. zur Entscheidung geführt worden. Die Gründe, welche er für die Annahme der Abfassung unter Nehemia anführte, um die Zeit, da dieser zum zweiten Male nach Canaan kam, nach dem 32. Jahre des Artaxerxes, lassen kaum einen Zweifel übrig. Der Hauptgrund ist der, daß bei Maleachi und in dem 13. C. des Nehemias, welches sich mit der Zeit nach seiner Rückkehr beschäftigt, dieselben Vergehungen beinahe mit denselben Worten als im Schwange gehend bezeichnet werden, vgl. in Bezug auf die Versündigung, besonders der Priester, durch die Heirathen mit heidnischen Weibern, 2, 8 mit Neh. 13, 30, in Bezug auf die nachlässige Entrichtung der Zehnten, 3, 10 mit Neh. 13, 10—12. Unter den von Hitzig, Reinke u. A. erhobenen Einwendungen gegen dieß Resultat hat nur die einigen Schein, der in C. 1, 8 erwähnte Landpfleger scheine nicht ein selbst zu Israel gehörender, am wenigsten aber Nehemias zu seyn, welcher nach C. 5, 14. 15 auch angemessene Gaben nicht angenommen hätte. Diese St. handelt nur von erzwungenen Abgaben und von Erpressungen. Ohne Geschenke ist eine solche Stellung, wie die Nehemia's im Oriente, kaum denkbar. Ihre absolute Verweigerung würde dort eine lieblose Härte involviren. Nur darüber kann Zweifel seyn, ob das Auftreten des Maleachi kurz vor, oder kurz nach, oder vollkommen gleichzeitig der reformirenden Thätigkeit bei der zweiten Ankunft des Nehemia zu setzen sey. Das Wahrscheinlichste ist das Letzte. An die Zeit vorher kann nicht füglich gedacht werden, da die Kraft der entstandenen Mißbräuche bei Nehemias als eine vollkommen ungebrochene erscheint, was voraussetzt, daß Gott für eine Zeit lang das Volk mehr sich selbst überlassen hatte, dann auch weil C. 1, 8 ein Vorsteher der bürgerlichen Angelegenheiten

als unter dem Volke anwesend erwähnt wird. An die Zeit nachher nicht, weil die reformatorische Thätigkeit des Nehemias der Natur der Sache und seinem Berichte nach nicht als eine wirkungslose betrachtet werden kann. Wahrscheinlich also stand die gleichzeitige Thätigkeit des Maleachi zu der Nehemia's in demselben Verhältniß, wie die des Haggai und Sacharja zu der Josua's und Serubabels. Der vorwiegend äußerlichen reformatorischen Wirksamkeit Nehemia's geht die innerliche des Maleachi zur Seite. Nehemias wirft alles Geräthe vom Hause des Tobias hinaus aus der Zelle, V. 8: „Wenn ihr es nicht thut, — so droht er V. 21 den Sabbathstörern — so werde ich Hand an euch legen." Die Männer, welche fremde Weiber genommen, schlägt er und rauft sie, V. 25. Maleachi dagegen schlägt bloß mit dem göttlichen Worte. Er weist nachdrücklich hin auf Gottes Strafe, die dem Anfange nach schon unter dem Volke vorhanden, immer sichtbarer und stärker hervortreten werde, so wie der jetzt schon vorhandene Keim des Verderbens sich mehr entwickele. Ein solcher Parallelismus innerer und äußerer reformatorischer Thätigkeit zeigt sich mehrfach in der Geschichte Israels — z. B. Jesaias und Hiskias, Jeremias und Josias; eine bloß äußerliche ist ohne Beispiel.

Weit weniger Eingang, wie die über das Zeitalter, hat Vitringas Ansicht gefunden, daß der Name Maleachi nicht der Eigenname des Pr., sondern ein idealer sey. Und doch sprechen auch für diese Ansicht nicht unbedeutende Gründe, die freilich von Vitringa nicht vollständig erkannt wurden. 1. Schon das muß auffallen, daß die Ueberschrift so gar keine weitere Personalbezeichnung enthält, nicht den Namen des Vaters, des Geburtsortes. Derselbe Fall findet sich außerdem nur bei zweien unter den kleinen Propheten, bei Obadja und Habakuk, welche beiden Parallelen allerdings zeigen, daß aus ihm allein noch kein sicherer Schluß gezogen werden kann. 2. Auffallen muß es ferner, daß

schon in sehr alter Zeit die historische Persönlichkeit des Maleachi bezweifelt wurde. Die LXX haben den Namen sicher bloß für den Amtsnamen gehalten. Sie übersetzen בְּיַד מַלְאָכִי durch ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ. Ebenso der Chaldäer, welcher nach dem Namen des Maleachi hinzufügt: qui alias Ezra scriba vocatur. Gewiß folgte auch Hieron. der Jüdischen Tradition, wenn er diese selbe Ansicht ausspricht. So viel geht aus diesen Zeugnissen unleugbar hervor, daß die Tradition von einer historischen Person Namens Maleachi nichts wußte. Dieß Nichtwissen ist aber um so auffallender, je später das Zeitalter des Propheten. Wir können aber mit einiger Sicherheit noch weiter gehen. Woher kommt es, daß man grade nur bei Maleachi, nicht bei andern Propheten, deren Lebensumstände ebenso unbekannt waren, ähnliche Vermuthungen aussprach? Dieß scheint doch darauf hinzuführen, daß die Tradition nicht bloß von einem Maleachi schwieg, daß sie vielmehr die Existenz eines solchen ausdrücklich leugnete. 3. Den Hauptgrund aber bildet der Name selbst. Dieß würde nicht der Fall seyn, wenn derselbe aus מַלְאַךְ und יְהוָה zusammengesetzt wäre, wie Vitringa, Caspari, über Micha S. 28 u. A. annehmen. Fälle ähnlicher Uebereinstimmung des Namens und des Berufes finden sich, manchmal mit unverkennbarer Einwirkung der göttlichen Vorsehung, in der Schrift sehr häufig. Ebenso wenig würde der Name etwas beweisen können, wenn man ihn mit Gesen. und Winer durch angelicus erklären dürfte. Beide Erklärungen sind aber schon sprachlich unzulässig. Die erste, weil sich für eine solche Abkürzung des יְהוָה auch nicht ein einziges probehaltiges Beispiel beibringen läßt*); dann weil מלאך יהוה nicht heißen könnte ein, sondern

*) Caspari beruft sich darauf, daß der Name אבי in 2 Kön. 18, 2 nach 2 Chron. 29, 1 aus אביה verkürzt sey. Der Fall ist aber nicht analog. Denn das י in אבי ist nicht aus Jehova, sondern der Gottes-

nur der Bote des Herrn, — so konnte wohl der ganze Priesterstand genannt werden, nicht füglich aber ein einzelnes priesterliches Individuum; die letztere, weil die Formen mit angehängtem ִי, von gewöhnlichen Nomen abgeleitet, nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung dienen, noch mehr aber, weil מַלְאָךְ keinesweges Nom. propr. der Engel ist, so daß davon ein Adj., englisch, gebildet werden könnte, am wenigsten bei unserem Propheten, der das Wort nur einmal von einem himmlischen, zweimal von einem irdischen Boten Gottes gebraucht. Was aber gegen beide Ableitungen gemeinschaftlich spricht, und ebenso auch gegen die noch unhaltbarere Annahme, daß der Name: Bote, Gesandter bedeute, wie könnte man wohl daran denken, מַלְאָכִי in der Ueberschrift anders zu erklären, wie מַלְאָכִי in C. 3, 1? Daß beide in Beziehung auf einander stehen, von welcher Art auch diese Beziehung seyn möge, das bringt sich doch jedem von selbst auf. Nun ist C. 3, 1 die Erklärung: mein Bote, keinem Zweifel unterworfen. Wird diese aber auch für die Ueberschrift angenommen, so möchte sich schwerlich für ein solches Nom. propr., außer dem vereinzelt dastehenden Namen Chefzibah 2 Kön. 21, 1, vgl. Jes. 62, 4, eine Analogie anführen lassen. Wo fände sich sonst noch ein Nom. propr., was seiner Form nach nur unter der Voraussetzung, daß Gott selbst es gegeben, erklärlich wäre? Ganz anders steht die Sache, wenn Maleachi nur als ein für diese Weissagung angenommener Name des Propheten betrachtet wird. Er durfte dann erwarten, daß jeder seine Bedeutung aus ihr selbst, aus C. 3, 1, abnehmen werde. Man kann sich davor ein Anführungszeichen denken: Laß des Wortes des Herrn durch „meine Bote.“ Bei der Abhän-

---

name ist ganz weggelassen, was nicht selten geschieht: Hebraei nomina divina saepissime in fine nominum propriorum reticent, Simonis p. 11. Dasselbe gilt auch in Bezug auf den von Reinke geltend gemachten Namen פַּלְטִי, meine Rettung, vollständig Paltiel, Gott meine Rettung, 2 Sam. 3, 15.

gigkeit des Namens von der bezeichneten Stelle muß die nähere Bestimmung der Bedeutung des Namens verschieden ausfallen, je nachdem diese Stelle erklärt wird. Wird durch „mein Bote“ an jener Stelle Johannes der Täufer nach seiner historischen Persönlichkeit verstanden, so ist der Name mit Coccejus (in hoc nomine est μνημόσυνον potissimae prophetiae hujus libri, quae exstat C. 3, 1) zu erklären durch: der, welcher von dem Boten des Herrn geweissagt hat, der, bei dem das „mein Bote“ den Kern und Stern der Weissagung bildet. Faßt man das „mein Bote“ ideal auf, so daß Johannes nur insofern vorzugsweise in Betracht kommt, als sich die Idee in ihm am vollkommensten realisirte, und daß die Wirksamkeit unseres Propheten selbst als in der Idee begriffen, mit bezeichnet wird, so ist der Sinn des Namens der: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat. Er macht dann aufmerksam auf die hohe Verantwortlichkeit, welcher diejenigen sich aussetzten, die ihm kein Gehör geben wollten. Er sagt genau dasselbe, was Hag. 1, 13 durch die Worte ausgedrückt wird: „und es sprach Haggai, der Bote des Herrn, in Botschaft des Herrn zum Volke.“ Diese letztere Annahme ist offenbar die natürlichste. Nur nach ihr findet eine Art von Analogie mit anderen Eigennamen statt. Der Name des Propheten selbst dient also dazu, die letztere Erklärung von C. 3, 1 als richtig zu erweisen, die sich uns später auch aus anderen Gründen bewähren wird. — Dem Einwande Caspari's, die Setzung eines solchen idealen Namens sey ohne Analogie, kann durch die Verweisung auf Agur in Prov. 30, 1, Lemuel in Prov. 31, 1 begegnet werden. Es ist aber gar sehr die Frage, ob auch auf dem prophetischen Gebiete die Namen überall als die Geburts- und bürgerlichen Namen zu betrachten sind, ob es sich nicht mit manchen Namen ähnlich verhält, wie mit dem des Petrus. Der heilige Character der Namen ist so ausnahmslos, die Uebereinstimmung mit dem We-

sen der Weissagung oft so frappant (z. B. bei Jeremias), daß diese Annahme gar nahe gelegt wird. — Wäre der Name ein idealer, so könnte dafür, daß Esra hinter Maleachi verborgen, angeführt werden, daß der priesterliche Beruf Maleachi's durch sein vorwiegendes Interesse für den Priesterstand wahrscheinlich gemacht wird, dann daß für eine anonyme Betheiligung Esra's an der Vollendung des Canon die Bücher Esra und Chronik sprechen. Sollten Esra, dem einzigen Gottesmann, dessen neben Nehemia die heilige Geschichte in jener Zeit gedenkt, auch die vier letzten anonymen Psalmen angehören, die jedenfalls in seine Zeit fallen, so würde seine Thätigkeit auf allen Gebieten heiliger Literatur den Beschluß bilden, was mit seiner ganzen Stellung gar wohl übereinstimmt.

Das Buch des Maleachi gibt sich als nur eine prophetische Rede enthaltend von gleichem Inhalte, nicht tröstenden und verheißenden, sondern bestrafenden und drohenden, schon durch die Ueberschrift zu erkennen: Last (vgl. über מַשָּׂא zu Sach. 9, 1*) des Wortes des Herrn an Israel. In der Weissagung selbst prägt sich diese Einheit sogar im Ausdrucke ab. Auf den Vorwurf folgt stehend die Frage der Bestraften, wodurch sie ihn verdient haben, dann die weitere Exposition des Propheten, vgl. C. 1, 2. 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13. Eichhorn und de Wette wollten in dieser Einförmigkeit der Wendung ein Zeichen des matten und erstorbenen Geistes erkennen. Faßt man aber die Oeconomie der Weissagung recht in's Auge, erkennt man, daß sie bei aller scheinbaren Abgerissenheit ein eng verbundenes Ganzes bildet, daß es überall nur Aeußerungen einer und derselben Gesinnung sind, welche der Pr. bekämpft, so erscheint sie in einem anderen Lichte. Auf diese Weise die Bestrafungen

*) Hitzig: „Ausspruch, Wort Jahve's" u. s. w. Kahl! משא würde dann durch das folg. דבר ganz überflüssig gemacht.

aufzunehmen, ist der eigenthümliche Character dieser Gesinnung, der pelagianischen Verblendung, welche weder sich noch Gott kennt. Wie dieser sich stets gleich bleibt, das konnte nicht treffender bezeichnet werden, als durch die durch das Ganze hindurch sich stets gleich bleibende Wendung. Der Selbstgerechte tritt uns dadurch leibhaftig vor Augen.

Sehen wir aber auch bloß auf die Sache, so tritt sein Bild uns überall entgegen. Das Exil bildet einen großen Wendepunkt in der Denkart Israels. Schon in den Zeiten vor demselben zeigte sich die Gottlosigkeit unter einer doppelten Form, als offener Unglaube, der entweder alle Religion verlachte, oder sich dem Götzendienste hingab, und als todte Werkgerechtigkeit, welche meinte, durch eine löcherichte und mangelhafte äußere Gerechtigkeit, bei innerer Schlechtigkeit und Gottentfremdung sich die Gnade Gottes verdienen zu können. Die letztere Richtung finden wir z. B. in Ps. 50, in Jes. C. 1 und besonders lebhaft in dem zweiten Theile, namentlich in C. 58 gezeichnet und bekämpft. Vor dem Exil nun war die erstere Form der Gottlosigkeit bei weitem die vorherrschende. Das Exil machte auf das Volk einen tiefen Eindruck. Anfangs hatte unter den Zurückgekehrten ein besserer Geist die Oberhand. Haggai und Sacharja fanden mehr Veranlassung die bekümmerten Gemüther zu trösten, als die verstockten zu bestrafen und durch harte Drohungen zu schrecken. Aber bald zeigte es sich doch, daß bei der Masse die Buße nur eine Heuchelbuße gewesen war, daß das Verderben unter der Asche fortglomm, um zu seiner Zeit wieder in helle Flammen auszuschlagen. Schon Sacharja fand Veranlassung, ein neues schweres Gericht über Judäa anzukündigen, nachdem die schon zu seiner Zeit im Keime vorhandene Gottlosigkeit Wurzeln geschlagen und Zweige getrieben, vgl. C. 5 und C. 11. Die Entwickelung der Keime machte in der Zeit zwischen ihm und Maleachi große Fortschritte. Nur auf die Form, in der die Gottlosigkeit sich

darstellte, äußerte das Exil noch fortwährend großen Einfluß. Die zweite unter den angegebenen gelangte jetzt zur allgemeinen Herrschaft. Vor offenbarer Gottlosigkeit schauderte man noch lange zurück. Der Sadducäismus konnte erst weit später durch eine starke Anregung von außen entstehen, und auch als dieß schon geschehen war, erhielt sich der Pharisäismus in seinem unbedingten Einfluß auf die Masse des Volkes. Dieser steht in seinen Grundzügen bei Maleachi schon fertig da. Man beachte nur das Vorherrschen des Priesterstandes, den gänzlichen Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde und der Gerechtigkeit, das Pochen auf die äußere Gesetzeserfüllung, den Durst nach den Gerichten über die Heiden, welche allein als das Object der göttlichen strafenden Gerechtigkeit betrachtet werden, das Murren wider Gott, welches Calvin so treffend als eigenthümlichen Characterzug der Heuchelei darstellt*).

Nicht die Entstehung, wohl aber die Offenbarung der Gottlosigkeit wurde befördert durch die göttliche Führung des Volkes. Eine unendliche Fülle von Segnungen hatten die vorexilischen Propheten den Rückkehrenden verheißen. Mit diesen Verheißungen schien die Wirklichkeit in schreiendem Contrast zu stehen. Kein Messias, das Volk Gottes Knechte in seinem eigenen Lande (Neh. 9, 36. 37), Heiden über sie herrschend, überall Armuth und Elend. Auch für die wahrhaft Frommen ging aus dieser Lage der Sache manche Anfechtung hervor, aber ihr

*) Ita solent hypocritae, nisi deus statim ipsis opituletur non tantum oblique obstrepere, sed etiam erumpere in apertas blasphemias. Putant enim deum sibi obstrictum, et ideo liberius, imo majore licentia et petulantia in ipsum insurgunt. Et hacc est etiam probatio verae pietatis, ubi patienter nos subjicimus judiciis dei, et quemadmodum Jeremias nos suo exemplo admonet, iram ejus sustinemus, quia scimus nos peccasse (8, 14). Hypocritae vero, quia nullius culpae sibi conscii sunt (sibi enim indulgent et suas conscientias obstupefaciunt), quoniam ergo non examinant se ipsos, ideo existimant deum sibi injuriam facere, nisi statim ipsis succurrat.

Zweifel, den sie im Glauben überwanden, betraf nicht Gottes Gerechtigkeit, deren Erweisung sie grade in ihr erblickten, sondern nur seine Gnade, die sie durch die Größe ihrer Sünden verscherzt zu haben glaubten. Man vgl. z. B. das Gebet Neh. C. 9, das man sehr unpassend mit den Beschwerden bei Maleachi parallelisirt hat, nicht erkennend, daß es zwar auch schmerzvolle Klage enthält, aber nicht über Gott, sondern über die eigne Sünde, V. 31: „und durch deine große Barmherzigkeit hast du sie nicht ganz vernichtet und sie nicht verlassen; denn ein Gott gnädig und barmherzig bist du," V. 33: „und du, Gott, bist gerecht in Allem, was über uns gekommen. Denn Treue hast du bewiesen, aber wir sind gottlos gewesen." Die äußerlich Frommen dagegen mußten wider Gott murren und ihn der Ungerechtigkeit beschuldigen. Denn von ihrer Ansicht ihres Verhältnisses zu Gott aus erlitten sie ja wirklich Unrecht. Weil sie nicht erkennen konnten, daß die Ursache der so sehr unvollkommenen Realisirung der Verheißung in ihnen lag, so mußten sie nothwendig an Gott irre werden. Eine Theodicee in Bezug auf die Leiden ist ja nur von der schriftmäßigen Ansicht von der menschlichen Sündhaftigkeit aus möglich.

Wir wollen jetzt das kleine Buch von Anfang bis zu Ende durchgehen, um zu zeigen, daß es überall nur eine und dieselbe Gesinnung in verschiednen Aeußerungen ist, welche der Prophet bekämpft.

Zuerst 1, 2—5. Ich habe euch geliebt, spricht der Herr, so beginnt der Pr., indem er durch die Hinweisung auf die Liebe Gottes das Fundament legt für die folgende Anklage. Worin hast du uns geliebt? antworten die Heuchler, von vornherein ihren Character darlegend. Die Verkennung der Gnaden Gottes und die Undankbarkeit für sie ist ein wesentlicher Zug desselben. Auch das Größeste betrachten sie nur als verdienten Lohn, und in dem Darbieten des Geringen, dessen sich der demüthig Gläu-

dige als einer unverdienten Barmherzigkeit freut, erblicken sie eine Art von Beleidigung. Als Beweis der Liebe Gottes macht der Pr. gegen sie geltend, daß der Herr Israel in sein Land zurückgeführt, während die Heimath des dem Herrn verhaßten Brudervolkes Edom noch wüste liege. Der schon vorhandene Anfang der Gnade war ein Unterpfand des Fortschrittes, wenn ihm nicht durch eigne Schuld Hindernisse in den Weg gelegt wurden.

Ein zweiter Abschnitt, 1, 6—2, 9. Die Frage nach der schuldigen Gegenliebe ergeht zunächst an die Priester, um so mehr, da diese in der Zeit Maleachi's die Seele des ganzen Volkslebens bildeten, vgl. 2, 3, wo in den Priestern das ganze Volk angeredet wird. Das Resultat ist hier ein ziemlich trostloses. Statt sich durch die Leiden, welche über ihr ganzes Volk und speciell über ihren Stand ergehen, dem der Dienst des Herrn kaum nothdürftige Nahrung gewährt, tief demüthigen und zu erneuertem Eifer in dem Dienst des Herrn anfeuern zu lassen, thun sie, indem sie in pharisäischer Verblendung die Ursache nicht in sich, sondern in Gott suchen, grade das Gegentheil. Gott, der ihnen ihre Gebühr nicht gebe, meinen sie, in ihrer von der Selbstgerechtigkeit unabtrennbaren Verblendung, dürfe auch selbst keine große Ansprüche machen. Weit entfernt daher, die höheren Anforderungen ihres Berufes zu realisiren, die der Pr. ihnen zu Ende nachdrücklich vorhält, in lebendiger Gottesfurcht die Mittler zwischen Gott und dem Volke zu seyn, und Viele zurückzuführen von Missethat, genügen sie nicht einmal mehr den niederen. Die schlechtesten Opfer, meinen sie, seyen dem Herrn gut genug. Auch durch die Darbringung dieser glauben sie sich noch um den Herrn ein Verdienst zu erwerben. Er könne — wähnen sie — des Tempels und seiner Opfer gar nicht entbehren. Der Prophet zeigt, wie die äußere Lage des Priesterstandes nur der Reflex seiner sittlichen Beschaffenheit sey, wie nach demselben Gesetze Elend jetzt dem bundesbrüchigen zu Theil werde, nach dem früher

dem bundestreuen Leben, Heil und Friede. Mit noch größerer Strafe droht er im Namen des Herrn. Entheiligung muß diejenigen treffen, die ihn entheiligt haben. Im Gegensatze gegen den Wahn, daß Gott des Tempels und seines Dienstes bedürfe, weist er hin auf die Zukunft, wo der Herr sich eine neue, unendlich größere Gemeinde aus den Heiden, die ihm in wahrer Ehrfurcht diene, bereiten, in der die ganze Erde sein Tempel seyn werde, wo man ihm statt der jetzigen unreinen Opfer, weil ohne Glauben, ohne Liebe und ohne Ehrfurcht dargebracht, reine Opfer darbringe, vgl. die wichtige Stelle C. 1, 11: „Denn vom Aufgang der Sonne, bis zu ihrem Niedergang, ist groß mein Name unter den Heiden, und an jedem Orte wird Räuchwerk dargebracht meinem Namen, und reines Speisopfer; denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova Zebaoth". Das „groß ist mein Name unter den Heiden" sieht zurück auf V. 6: „die ihr verachtet meinen Namen". Der Name Gottes erwächst aus seinen Thaten, so daß also, daß der Name des Herrn groß wird unter den Heiden, auf zukünftige herrliche Offenbarungen Gottes hinführt. Das „an jedem Orte" bildet den Gegensatz zu dem im vorigen Verse erwähnten Tempel. Der dort ausgesprochene Wunsch, daß Jemand diesen, der ja doch nicht mehr ein Haus Gottes sey, zuschließen möge, schließt zugleich eine Weissagung in sich. Die reine Gabe derer, unter denen der Name Gottes groß ist, steht entgegen der unreinen Gabe der Verächter Gottes, welche er, nach dem Schlusse des vorigen Verses, nicht mag, weil er an den Gebern keine Lust hat. Welcher merkwürdige Blick in die Zukunft bei dem Propheten, dessen Weissagung den Schlußstein des A. B. bildet! Wer sie recht gefaßt hatte, dem konnte das: „Es wird genommen werden von euch das Reich Gottes, und gegeben einem Volke, das seine Früchte bringt", nicht mehr unerwartet kommen. Verwundern mußte er sich nur über die göttliche Langmuth, welche den schlech-

ten Baum so manches Jahr gelassen. Diese Stelle dient den folgenden Drohungen des Gerichtes über Israel zur nothwendigen Ergänzung. Sie zeigt, daß das Reich Gottes nicht etwa zu Grunde geht, wenn der Herr kommt und das Land mit dem Banne schlägt (3, 24), sondern daß dieser scheinbare Tod der Durchgang zum rechten Leben ist. Wir haben hier die altteft. Grundlage für den Ausspruch des Herrn Joh. 4, 21 ff. und Matth. 8, 11. Der letztere (πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι καὶ ἀνακλιθήσονται κ. τ. λ.) weist auch im Ausdrucke auf unsere St. zurück.*)

---

*) Hitzig, Maurer, Ewald haben es versucht die St. ihres weissagenden Gehaltes zu entleeren und behauptet, sie beziehe sich auf Verhältnisse, die schon zur Zeit des Propheten stattfanden. Daß aber die Gegenwart eine ideale ist, daß d. Pr. von der Zukunft redet, die er im Glauben anticipirt, das erhellt einfach daraus, daß in der Gegenwart solches nicht vorhanden war. Da war der Name des Herrn nicht groß vom Aufgang bis zum Niedergang — stets Bezeichnung der ganzen Erde — unter den Heiden, da wurde ihm nicht „an jedem Orte“ Räuchwerk und reines Speisopfer dargebracht. (Michaelis: in omni loco, in Assyria et Aegypto, Ef. 19, 18 ff., sicut olim in uno loco, Deut. 12, 5. 6.) Ferner, der innige Zusammenhang unserer Weissagung mit anderweitigen Messianischen Verkündungen, z. B. Zeph. 2, 11: „Und es beten ihn an ein Jeder von seinem Orte alle Eilande der Heiden“, Jes. 11, 10 Sach. 9, 10 bringt sich mit Gewalt auf und nur mit Unterdrückung des exegetischen Gewissens kann man u. St. aus diesem Zusammenhange loslösen. — Reinke, die Weiss. Mal. 1, 11 in den Beitr. z. Erkl. des A. T. Bd. 2, stimmt mit uns überein in der Messianischen Deutung, will aber unsere St. „von dem unblutigen Opfer des N. T., dem heiligen Meßopfer verstehen“. Er nimmt aber um so mehr eine mißliche Stellung ein, da er selbst das mit dem Speisopfer verbundene Räuchwerk geistlich deutet und auf das Gebet bezieht (S. 503), und sogar bemerkt: „daß Maleachi nicht an ein eigentliches Räuchern denken konnte, geht schon daraus hervor, daß die Darbringung und Verbrennung des Rauchwerkes nur im heiligen Tempel geschehen durfte“, was ja ebenso in Bezug auf das Speisopfer gilt. Der Gebrauch der Opferausdrücke im geistlichen Sinne ist in der Schrift A. und N. T. weit verzweigt, wie dieß nicht anders seyn kann, da das Opfer des A. T. durchsichtigen Character trägt und symbolische Bedeutung hat, vgl. Ps. 50, 23. 51, 19. Hos. 14, 3. Jes. 66, 20, wo speciell grade so wie hier von einem Speisopfer der Heiden die Rede ist und zwar einem geistlichen, Röm. 12, 1. Hebr. 13, 15. 1 Petr. 2, 5.

Den dritten Abschnitt bilden 2, 10—16. Auf den ersten Anblick scheint hier ein ganz specielles, mit der verderbten Grundstimmung nicht unmittelbar zusammenhängendes Vergehen, die Härte und Treulosigkeit gegen die Weiber, gerügt zu werden. Aber dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung. Der Pr. führt dieß Vergehen auf seine Grundursache zurück, auf die Verdunkelung des religiösen Bewußtseyns, die immer da eintreten muß, wo Mangel an Sündenerkenntniß mit Sündenstrafe zusammentrifft — wer nicht wider seine Sünde murrt, muß nothwendig wider Gott murren, Klagel. 3, 39. Dieß tritt schon gleich hervor in V. 10, welcher das Genus feststellt, zu dem jenes einzelne Vergehen gehörte. „Haben wir nicht Alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns geschaffen? Warum denn ist treulos Bruder gegen Bruder, zu entweihen den Bund unserer

---

Räuchwerk und Speisopfer, deren inniger Zusammenhang durch Levit. 2, 15 bezeugt wird, vgl. auch Jes. 1, 13, werden beide im geistlichen Sinne gebraucht, zur Bezeichnung des Gebetes (vgl. über das Räuchwerk als Symbol des Gebetes zu d. St. und zu Apoc. 5, 8. 8, 3. 4.) und der guten Werke. In diesem Zusammenhang liegt der Accent offenbar nicht auf dem Leibe des Opfers, sondern auf seiner Seele: das seelenlose Speisopfer der Juden hat der Herr unmittelbar vorher verworfen. Das äußere Opfer ist im A. T. innig und unzertrennlich an das Nationalheiligthum geknüpft, vgl. Levit. 17, 3—9. Deut. 12, so daß schon das: „an jedem Orte", verbunden mit der Hindeutung auf die bevorstehende Schließung des Tempels in V. 10, und mit der Drohung des Bannes, 3, 24, darauf hinführt, daß hier nicht an Räuchwerk und Speisopfer im gewöhnlichen Sinne gedacht werden darf. Die Aufhebung der alttestamentlichen Form des Cultus hatten zudem schon die früheren Propheten ausdrücklich angekündigt, vgl. Jer. 3, 16. Dan. 9, 27. Das Speisopfer hier kann aber um so weniger von dem „unblutigen Opfer des N. B." verstanden werden, da die von Reinke hervorgehobene Aehnlichkeit, „daß beides aus feinem und reinem Waizenmehle mit einer Zuthat von Wein besteht", eine rein materielle ist, ein realer Zusammenhang nicht stattfindet. Das Speisopfer, die dem Herrn von den Seinen darzubringende Nahrung, ist im Gesetze die symbolische Darstellung der guten Werke, vgl. Beitr. 3 S. 649: Ueber den Tag des Herrn S. 56. Die Opfer der heil. Schr. S. 42: „Das heilige Meßopfer" aber hat nach katholischer Doctrin eine ganz andere Bedeutung.

Väter?" Kinder Gottes sind die Israeliten, geistliche Geschwister. Jede Verletzung der Geschwisterpflichten, wie sie sich hier die Männer gegen ihre Israelitischen Weiber zu Schulden kommen ließen, ist daher zugleich eine Verletzung Gottes, eine Entheiligung seines Bundes. „Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie sollte der Gott lieben, den er nicht siehet." Wer den Unterschied zwischen einer Israelitin und einer Heidin aufhebt, zeigt dadurch, daß ihm schon vorher der Unterschied zwischen dem Gotte Israels und den Götzen der Heiden zu nichte geworden. Ausdrücklich wird dieß gleich in den ersten Worten des folgenden Verses „treulos ist Juda" ausgesprochen. Der Treubruch in der irdischen Ehe erscheint hier als Folge und Symptom des Treubruches in der himmlischen Ehe. Dieser, die Entweihung des Heiligthums des Herrn, welches er liebet, seines Reiches in Israel, erscheint als die Hauptsache. Die Ungerechtigkeit gegen den Nächsten wird V. 13 nur als das Zweite bezeichnet.

In dem vierten Abschnitt 2, 17—3, 6 legt sich die Grundstimmung, welche der Pr. bekämpft, besonders klar zu Tage. Sie sprechen: „Jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen Jehova's, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes?" Sie hatten von ihrem Standpunkte aus ganz Recht gegen Gott. Aber daß ihr Standpunct ein falscher sey, das deckt ihnen der Prophet in der Antwort auf. Gott ist und bleibt der Gerechte, und wird sich als solchen zeigen, aber nicht an denen, welche sie für das alleinige Object seiner strafenden Gerechtigkeit halten, sondern an denen, die es vor allen Andern sind, an ihnen selbst, die in thörichter Verblendung das Nahen Gottes zum Gerichte ersehnen. Zuerst sendet er seinen Boten, um sie zu warnen und zur Buße zu leiten. Plötzlich erscheint dann zur Bestrafung der Bundesbrüchigen der göttliche Bundesengel, den jene als den vermeintlichen Würger der Heiden so sehr ersehnen. Seine Erscheinung wird, indem sie den gottlosen Mitgliedern der Gemeinde

Gottes verderblich wird, dieser selbst heilsam, eine Realisirung der ihr ertheilten göttlichen Verheißungen seyn.

In dem fünften Abschnitte 3, 7—12 wirft der Pr. dem Volke seine Nachlässigkeit in der Darbringung der Zehnten und der Hebeopfer vor, eine Nachlässigkeit, welche von dem inneren Abfalle von Gott zeugte. Er zeigt, wie thöricht dieß ihr Verfahren sey. Meinend Gott zu betrügen, betrügen sie sich selbst. Schon ruht auf ihnen der Fluch, der Sünde Folge, und dennoch fahren sie fort in ihr. Möchten sie nur ihre Schuldigkeit thun, so würde bald sich der Fluch in Segen verwandeln!

Dieser Abschnitt schließt sich eng an den vorherg. an. Was konnte wohl mehr dazu dienen, diejenigen, welche ungeduldig wider Gott murrten, behauptend, das fortgehende Leiden des Bundesvolkes sey eine practische Widerlegung seiner Gerechtigkeit, zu beschämen, als das: „von den Tagen eurer Väter an seyd ihr abgewichen von meinen Gesetzen und habt sie nicht gehalten. Kehret zurück zu mir, so will ich zu euch zurückkehren, spricht der Herr der Heerschaaren", was das Thema des Abschnittes bildet. Grade was die göttliche Gerechtigkeit umzustoßen scheint, ist ein schlagender Beweis für dieselbe. Wir haben hier den zweiten Theil der Antwort auf die herausfordernde Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit? Die erste Antwort im vorigen Abschnitte, bald wird er sich euch zeigen, aber zu eurem eigenen Verderben, die zweite hier, schon in euren gegenwärtigen Schicksalen zeigt er sich. Ihr habt seine Gerechtigkeit schon von der einen Seite, als bestrafende, kennen gelernt; es kommt nur auf euch an, so werdet ihr sie auch von der anderen, als belohnende, kennen lernen.

So wie mit dem vorigen, so hängt dieser Abschnitt auch mit dem folgenden und letzten eng zusammen. Die Worte der wider Gott Murrenden, welche der Prophet V. 13—15 redend einführt, stehen in so genauer, zum Theil wörtlicher Beziehung auf die Worte des Pr. im vorigen Abschnitte, daß sie nur als

Widerlegung derselben betrachtet werden können. „Prüfet mich doch dadurch (durch treue Erfüllung eurer Pflichten gegen mich), so spricht der Herr der Heerschaaren — so hieß es V. 10 — ob ich euch nicht öffnen werde die Fenster des Himmels und herabschütten Segen unermeßlich.“ „Sie (die Heiden) — antworten die Gegner V. 15 — prüfen Gott und werden errettet.“ Was bedarf es der Prüfung, zu der du uns einladest? Schon die Prüfung, welche die Heiden angestellt, reicht hin. Hat er sich bei dieser Probe nicht als der Gott der Gerechtigkeit gezeigt, was ist dann wohl von jener neuen Probe zu erwarten? „Und es preisen euch glücklich alle Heiden, denn seyn werdet ihr Land der Lust, spricht der Herr der Heerschaaren“, hieß es V. 12. „Und jetzt preisen wir glücklich die Frevler“, antworten die Murrenden V. 15. Nicht uns, die treuen Knechte Gottes, die Heiden, sondern wir vielmehr sie, die Gottvergessenen. „Ihr seyd gewichen von meinen Gesetzen und habt ihrer nicht wahrgenommen“ — hieß es V. 7. „Wir haben seiner wahrgenommen, und sind in Trauer gegangen vor dem Herrn der Heerschaaren“, antworten die Murrenden in V. 14. Du verheißest reichen Gewinn, wenn wir es thun. Wir haben es gethan, was haben wir für Gewinn davon? Noch immer bleibt unsere Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, in Kraft.

Der Pr. nun, nachdem er diese von tiefer Verblendung zeugende Widerrede angeführt, bemerkt zuerst, wie sich die wahrhaft Gottesfürchtigen dabei verhielten, ihnen in der Form des historischen Berichtes die Ermahnung gebend, nicht Theil zu nehmen an Aeußerungen, die von einer der ihrigen ganz entgegengesetzten Gesinnung ausgehen. Die wahrhaft Frommen, da sie solche Worte derer hören, welche den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen, äußern gegen einander ihren Abscheu davor. Sie wird der Herr reich segnen, wenn sein Gericht über die Frevler ergeht, das schon im Anbrechen begriffen ist. Die

Weissagung wird beschlossen mit der Ermahnung, treu festzuhalten am Gesetze Gottes, mit der Verheißung, daß Gott den Elias, den Propheten, senden werde, bevor komme der Tag des Herrn, der große und der furchtbare, damit er den Geist des Gesetzes wieder unter dem Volke lebendig mache, mit der Drohung, daß er das Land mit dem Bannfluche schlagen werde, wenn es auf die Stimme des göttlichen Boten nicht höre.

So weit die Einleitung. Wir gehen jetzt über zur Auslegung der beiden Abschnitte C. 2, 17—3, 6 und C. 3, 13—24.

Cap. 2, 17—3, 6.

V. 17. **Ihr ermüdet den Herrn durch eure Reden und ihr sprechet: wodurch ermüden wir? Mit eurem Sprechen: Jeder der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, und an ihnen hat er Gefallen, oder wo ist der Gott des Rechtes?** Es kommt für die Erklärung Alles darauf an, zu bestimmen, wer die hier, so wie im zweiten Abschnitte redend Eingeführten seyen. Die Data zu dieser Bestimmung liegen meist schon in der Einleitung. 1. Mehrere, wie Theodoret, wollen, daß die frommen Israeliten, durch viele Leiden bedrängt, und empört über das Glück ihrer gottlosen Volksgenossen, sich zu diesen unmuthigen Klagen und zu Zweifeln an der göttlichen Vorsehung verleiten lassen. Veranlaßt ist diese Ansicht durch die unbestimmte Bezeichnung derjenigen, über deren Glück geklagt wird, als Gottlose, Uebelthäter, Uebermüthige, was sich wohl am leichtesten daraus erklärt, daß der Pr. sich aus Vorsicht keiner bestimmteren Ausdrücke bedienen mochte, indem die Perser Herren des Landes und Aufpasser überall geschäftig waren. Dagegen spricht aber eine ganze Anzahl von Gründen. Schon die der ganzen Weissagung vorgesetzte Ueberschrift Last zeigt hinreichend, mit welcher Art von Leuten es der Prophet in

ihr durchgängig zu thun hat, nicht mit Angefochtenen, die durch Trost und sanfte Zurechtweisung aufgerichtet, sondern mit solchen, welche bei allem äußeren Schein der Frömmigkeit innerlich gottlos, durch Drohungen geschreckt werden müssen. Wie der Pr. in allen seinen Reden immer dieselbe Menschenklasse vor Augen hat, haben wir schon nachgewiesen Es sind also dieselben, welche hier klagend und murrend auftreten, und denen 1, 6 ff. ihre Verachtung Gottes, 2, 8 ihr Abfall von ihm, V. 10 ff. ihre Verletzung der ehelichen Treue vorgeworfen wird. Wollte man aber auch den unläugbaren Zusammenhang des Ganzen nicht anerkennen, so müßte man doch nothwendig die bereits nachgewiesene Verbindung von 3, 7—12 mit unserem Abschnitte sowohl, wie mit dem letzten, zugeben. In 3, 7—12 aber kann an wahrhaft Fromme nicht gedacht werden. Es sind solche, die den Vätern gleich, von den Gesetzen des Herrn abgewichen, V. 7, die den Herrn mit ebenso großer Thorheit als Ruchlosigkeit um das Seine betrügen, V. 8. 9, durch deren Bekehrung erst das Land ein Land der Lust werden kann, während es jetzt noch durch ihre Schuld größtentheils ist, was das Land der gegen Gott und seine Gemeinde frevelnden Edomiter vollkommen, eine Marke der Gottlosigkeit, 1, 4. Beschränken wir uns aber auch bloß auf unsere beiden Abschnitte selbst, so muß die Hypothese noch immer als verwerflich erscheinen. Schon die Beschaffenheit der Klagen führt nicht auf wahrhaft Fromme. Sie sind in Geist und Ton ganz verschieden von den scheinbar ähnlichen, wie sie sich z. B. Ps. 37. 49. 73 finden. Darauf deutet auch das starke: ihr ermüdet mich, 2, 17, und ihr überwältigt mich, 3, 13, hin. Der Trotz eingebildeter Gerechtigkeit, die ihre vermeintlichen Ansprüche unbefriedigt sieht, spricht sich gar deutlich aus. Ferner, die wahrhaft Frommen werden von den Redenden bestimmt unterschieden und ihnen entgegengesetzt, 3, 16. Daß die Redenden, nicht diejenigen, über die sie sich beklagen, als Object der gött-

lichen Strafe in der Antwort bezeichnet werden, liegt gar zu deutlich vor. So müssen z. B. diejenigen, welche nach 3, 2 den Tag des Kommens des Bundesengels nicht ertragen können, dieselben seyn, welche ihn nach V. 1 suchen. So steht das: ich nähere mich euch zum Gerichte, in deutlichem Gegensatze gegen das Gericht über Fremde, welches die Redenden ersehnt hatten. Daß ich der Gott der Gerechtigkeit bin, wird sich bald zeigen, aber nicht an den von euch so genannten Uebelthätern, sondern an euch, die ihr es vor allen Andern seyd. Endlich wird bei dieser Hypothese ein Zustand des Volkes vorausgesetzt, wie er damals nicht stattfand. Die Lage der Colonie war im Ganzen so ärmlich und gering, daß wir selbst bei den Gottlosen kein solches Glück voraussetzen können, welches die Frommen zu so bittern Klagen verleiten konnte. Wie paßte wohl auf die Gottlosen in Israel das: sie prüfen Gott und werden errettet, 3, 15, auch abgesehen davon, daß die Beziehung auf die Heiden schon durch אֱלֹהִים, nicht יְהוָה angedeutet, und durch den schon nachgewiesenen Gegensatz gegen das: es preisen euch glücklich alle Heiden, in V. 12 erfordert wird. 2. Der Wahrheit weit näher ist schon die Meinung derer, welche annehmen, die Klagen gehören dem ganzen Volke an, das sich über sein Elend und das Glück der Heiden beschwere. Dieser Ansicht war schon Hieronymus, der mehr das Rechte traf, wie seine Vorgänger und seine meisten Nachfolger, obgleich darin fehlend, daß er nicht zwischen Glaubensschwachheit und trotzigem Murren wider Gott unterschied, und also diese Klagen den in Ps. 73 enthaltenen gleichstellte.*) 3. Gegen diese Ansicht sprechen aber doch noch

*) Er bemerkt zu unserer Stelle: Reversus populus de Babylone et videns cunctas in circuitu nationes, ipsosque Babylonios idolis servientes, abundare divitiis, vigere corporibus, omnia, quae bona putantur in seculo possidere, se vero qui habeat notitiam dei, squalore, inedia, servitute coopertum, scandalizatur et dicit: non est in rebus humanis providentia, omnia

zum Theil die Gründe, welche gegen die erste angeführt worden. Namentlich läßt sich der Gegensatz in C. 3, 16 ff. bei ihr nicht erklären. Sie muß daher dahin beschränkt werden, daß man unter den Klagenden den großen Haufen des Volkes, mit Ausschluß der wahrhaft Frommen, versteht. Freilich tritt diese Ansicht der vorigen sehr nahe durch die Bemerkung, daß die gottlose Masse an Anzahl bei weitem das kleine Häuflein der Frommen überwog. Dieß erhellt aus 3, 9, wo Gott dem ganzen Volke vorwirft, daß es ihn betrüge. — Noch ist die falsche Auffassung mehrerer Ausll. zu beseitigen, welche den von dem Pr. Bekämpften eine Epicuräische oder Sadducäische Ansicht unterlegen. Freilich muß diese aus der ihrigen, falls sie consequent fortgebildet wird, entstehen. Daß aber damals der Keim bei ihnen noch nicht ausgebildet war, erhellt daraus, daß sie dem Herrn noch immer, wenn auch mit unwilligem Herzen, ihre Verehrung durch Opfer bezeigten, fasteten, sich nach der Erscheinung des Bundesengels sehnten u. s. w. Alles dieß zeigt, daß sie hier und in C. 3, 13 ff. sich nur einseitig aussprechen, daß noch ein anderes Element in ihnen vorhanden war, welches diesem das Gleichgewicht hielt und es in seiner Entwickelung beschränkte. — Das: ihr ermüdet, zeigt die Größe des Vergehens. Wie gottlos müssen Reden seyn, durch die der langmüthige Gott, der mit der Schwachheit der Seinen Geduld hat, gleichsam überwältigt und zur Aeußerung seiner strafenden Gerechtigkeit genöthigt wird.*) —

casu feruntur incerto, nec dei judicio gubernantur, quin potius mala ei placent et bona displicent, aut certe, si deus cuncta dijudicat, ubi est illius aequum justumque judicium? Istiusmodi quaestionem mens incredula futurorum quotidie suscitat deo etc.

*) Zu dem: wodurch ermüden wir? Calvin: ostendit proph. in hac contumacia eos sic obduruisse, ut audacter rejicerent omnes admonitiones; neque enim hoc quaerunt quasi de re dubia, neque his verbis colligi potest, ipsos fuisse dociles, sed perinde est, acsi armati ad certamen descenderent, armati impudentia dico et obstinatione, neque enim dubium est, quin contemserint atque etiam deriserint prophetae objurgationem.

Die Worte: Jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen des Herrn, erhalten ihre Erläuterung aus dem bereits Bemerkten. Unter den Uebelthätern werden die Heiden verstanden. Dem Wesen der Heuchelei gemäß, nehmen die Murrenden nur außer sich Sünde wahr, und vorzugsweise erscheint ihnen das als solche, als der furchtbarsten Strafe würdig, wodurch sie selbst verletzt werden. Auf diesem Standpunkte ist die Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes (1 Petr. 5, 6), die auch demjenigen schwer genug ist, welcher weiß, wozu die Leiden über ihn ergehen, ganz unmöglich, um so mehr, wenn, wie es hier der Fall war, die Gerechtigkeit der speciellen Sache noch in dem Wahne bestärkt, daß man Ansprüche an Gott habe. Deutlich tritt übrigens schon hier die Verschiedenheit der Gegner, welche Maleachi bekämpft, von den offenbaren Gottesverächtern hervor, die wir bei den früheren Propheten mehrfach erwähnt finden, vgl. z. B. Jes. 5, 19: „die da sprechen: er beeile und beschleunige sein Werk, damit wir schauen, und es nahe sich und komme der Rath des Heiligen Israels, damit wir erkennen." Jer. 17, 15: „siehe, jene sprechen zu mir: wo ist das Wort des Herrn? es komme doch!" Die letzteren läugnen das Daseyn Gottes, oder doch seine Allmacht; sie lachen und spotten; die ersteren glauben, eben weil sie seine Allmacht vollkommen anerkennen, seine Gerechtigkeit läugnen zu müssen. Denn kann nichts Aeußeres ihn hindern, haben sie im Verhältniß zu ihm sich vollkommen bewährt, so muß man ja wohl an seiner Gerechtigkeit irre werden. Sie murren. Die Beschaffenheit ihrer nicht befriedigten Erwartung lernen wir noch näher aus dem folgenden Verse kennen, wonach sie den Engel des Bundes ersehnten. Dieser, hofften sie, sollte, wie er einst ihre Väter aus Aegypten geführt und die Aegypter gestraft hatte, sogleich nach der Rückkehr aus dem Exil zum Gerichte über alle Heiden und zum Segen über ganz Israel erscheinen. — Die Worte: und an ihnen hat er Gefallen — חפץ Adject. verb.,

wie aus הוּא, und dann auch aus חֲפֵצִים in 3, 1 hervorgeht — scheinen zurückzusehen auf C. 1, 10. Kein Gefallen habe ich an euch, hatte dort der Herr zu ihnen gesprochen. Ja wohl, antworten sie, nicht an uns hast du Gefallen, den Gerechten, sondern an den Uebelthätern. — Das: oder wo ist der Gott des Rechtes, s. v. a.: oder, wenn's nicht so ist, wenn Gott kein Wohlgefallen an dem Gottlosen hat, so weise mir doch die Thatsachen nach, in denen sich der gerechte Gott offenbart. Sind nicht der Heiden Glück und Israels Elend das grade Gegentheil einer solchen Offenbarung? אוֹ, oder, zeigt, daß nothwendig eins von beiden stattfinden müsse, das Wohlgefallen Gottes an der Gottlosigkeit, oder die thatsächliche Nachweisbarkeit seiner Gerechtigkeit. Da nun das Letztere nicht stattfinde, so müsse das Erstere seyn. Das Dilemma ist ganz richtig; ein Drittes gibt es nicht. Ein gerechter Gott, der seine Gerechtigkeit in diesem Leben gar nicht kund gibt, der hier bloß Vollmachtsbriefe gibt, die dort realisirt werden sollen, ist ein Unding, ist auf jeden Fall nicht der Gott der Schrift, der in keiner Beziehung für jenes Leben erst wird, was er nicht schon in diesem Leben ist. Gegen eine solche, aus innerem Tode hervorgehende Ansicht, nach der Gott erst in dem Jenseits für uns zum Leben kommen soll, kann man sich nicht stark genug erklären. Die Vergeltung in jenem Leben ist ein Wahn, wenn sie nicht an der Vergeltung in diesem Leben ihre Basis hat. Der Fehler bestand nur darin, daß sie mit Zuversicht voraussetzten, die Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, könne nur mit n i r g e n d s beantwortet werden. Wenn auch nirgends anders — die Antwort lag nahe, so zeigt er sich doch schon in eurem gegenwärtigen Elende, das mit eurer sittlichen Verfassung so übereinstimmt, und ist euch das noch nicht handgreiflich genug, so wird er sich in Zukunft auf eine Art und Weise unter euch manifestiren, daß euch die Frage: wo ist der Gott der Gerechtigkeit, wohl vergehen wird. — V e n e m a be-

hauptet, der Art. in הַמִּשְׁפָּט zeige, daß hier von einem bekannten und besonderen Gerichte die Rede sey, was Gott seinem Volke versprochen. Allein der Art. kann füglich generisch stehen, worauf auch die Grundst. Jer. 30, 18, hinführt, wo der Art. fehlt: „Gott des Rechtes ist der Herr; Heil Allen, die harren ihm."

Der Erläuterung von 3, 1 müssen wir die der früher bloß berührten St. Jes. 40, 3—5 vorausschicken; denn auf ihr beruht, was Maleachi denen antwortet, welche Gottes Gerechtigkeit in Anspruch zu nehmen wagten. Die Erörterung dieser St. liegt uns aber um so näher, da sie, wie schon die nachdrücklichen neutestamentlichen Anführungen zeigen, auch in directer Beziehung zu unserem Gegenstande steht.

„Eine Stimme rufend: in der Wüste: bahnet den Weg des Herrn! ebnet in der Steppe eine Bahn unserm Gotte. Jedes Thal erhebe, und jeder Berg und Hügel senke sich, und es wird das Steile zur Fläche und das Schroffe zum Thale. Und enthüllt wird die Ehre des Herrn, und es siehet alles Fleisch zumal; denn der Mund des Herrn hat geredet."

V. 3. 4 schildern die Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn, V. 5 diese Erscheinung selbst.

Ist בַּמִּדְבָּר V. 3 zum Vorhergehenden zu ziehen (LXX, der die Evangelisten folgen: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου*), oder zum Folgenden, wie die neueren Ausleger meist annehmen? Auf die Sache hat die Entscheidung wenigen Einfluß. Denn, auch wenn man במדבר zum Folgenden zieht, muß man die Stimme als eben da erschallend denken, wo der durch sie zu ertheilende Befehl auszuführen war. Beides hat seine Schwierigkeit. Für die Verbindung mit dem Folg. spricht das parallele בערבה; für die Verbindung mit dem Vorherg. die Stellung des במדבר zu Anfang, vor dem Verbum. Eine solche Voranstellung der Nebenbestimmung ist schon überhaupt ungewöhnlich. Hier aber kann sie um so weniger zufällig seyn, da das folgende בערבה nach dem Verbum steht. Sollte במדבר mit בערבה ganz in gleichem Verhältnisse stehen, so wäre die Wortstellung offenbar fehlerhaft. Die Gründe für beide Verbindungen behalten ihr Recht, wenn man, wofür schon die Accente sprechen, mit Vitr., Rückert, Stier, במדבר in einer gewissen Selbstständigkeit zwischen das Vorherg. und Folg. stellt, so daß es beidem auf gleiche Weise angehört: eine Stimme rufend: in der Wüste: bahnet s. v. a. eine Stimme ruft in der Wüste, bahnet in der Wüste. Uebrigens ist קוֹל קוֹרֵא nicht ein in sich vollständiger Satz, sondern aus dem abge-

rissenen Ausdruck liebenden Affect zu erklären, wie schon die LXX richtig gesehen. Man hat ein: horch! was vernehme ich? hinzuzudenken.

Wem gehört die Stimme rufend in der Wüste an, und an wen wird sie gerichtet? Der Redende sey Gott, behaupten die neueren Ausll. meist, und angeredet werden die Propheten. Verdacht dagegen erweckt aber schon das: den Weg Jehovas, statt: meinen Weg, doch kann dafür noch יְהוָה in V. 2 angeführt werden, obgleich dort der Uebergang zur dritten Person weniger hart ist, da עַמִּי vorhergegangen. Ganz entscheidend aber ist לֵאלֹהֵינוּ, unserem Gotte. Dieß zeigt, daß die rufende Stimme von dem Bundesvolke selbst ausgehen muß. Gesenius berief sich, um zu erweisen, daß die Stimme eine Gottesstimme seyn müsse, auf V. 6. Allein auch dort ist diese Annahme verwerflich. Dieß zeigt das: das Wort unseres Gottes bestehet in Ewigkeit, V. 8, vgl. auch רוּחַ יְהוָה in V. 7. Träte in V. 3—8 Gott redend auf, wie sollte es wohl kommen, daß immer und ohne Ausnahme von Gott in der dritten Person die Rede ist? Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß in V. 6 ein Diener Gottes den anderen anrede, dem dramatischen Character der ganzen Darstellung gemäß.

Die Stimme muß also aus dem Bundesvolke erschallen. Es fragt sich, ob man den Rufenden noch näher bestimmen kann. Gesenius u. A. antworten hier und in ähnlichen Stellen, kein anderer als die Propheten. An diese soll die Anrede in V. 1 gerichtet seyn; an einen Propheten, an den der göttliche Auftrag ergeht, soll man in V. 6 bei אָמַר denken müssen; die Heilsverkünderin Zion und Jerusalem in V. 9 muß sich in Heilsverkünder für Zion und Jerusalem verwandeln lassen, und dieß sollen wieder die Propheten seyn. Noch stärker tritt der falsche Realismus in der Auslegung hervor in C. 52, 7. 8, wo beide, der מְבַשֵּׂר und die צֹפִים, die Boten, die über die Berge hineilend, die Freudenbotschaft bringen, und die Wächter, die auf den Mauern stehend, voll Freude ihre Ankunft wahrnehmen, die Propheten seyn sollen. Was will man bei solcher Weise der Auslegung mit den Worten in V. 9 anfangen: „brechet aus und jubelt allesammt ihr Trümmer Jerusalems." Ihren Gipfelpunct aber erreicht die Verirrung zu C. 62, 6: „auf deine Mauern Jerusalem habe ich bestellt Wächter, jeden Tag und jede Nacht sollen sie nicht schweigen," wo bemerkt wird: „der Pr., der nach V. 1 selbst Fürbitte einlegte, hat auf den Trümmern Jerusalems noch andere Wächter bestellt, die Jehova mit unablässigen Bitten für die Stadt ermüden sollen."

Es ist in V. 1 der ganze Chor der göttlichen Diener und Herolde, an welchen Gottes Auftrag ergeht: es ist derselbe, der hier anfängt den Auftrag auszuführen. Auf die Wirklichkeit gesehen, nehmen die Propheten freilich in diesem Chore eine sehr bedeutende Stelle ein. Aber dieß faßt der Prophet jetzt nicht ins Auge. Er hat es in V. 1, V. 3 und V. 6, grade so wie in V. 9, nur mit einer idealen Person zu thun, dem Boten des Herrn (Mal.

3, 1), und an seinem Ausspruch haben die wirklichen Personen insofern Theil, als die Idee sich in ihnen verwirklicht.

Ist nun derjenige bestimmt, dem die Stimme rufend in der Wüste angehört, so können auch diejenigen nicht mehr zweifelhaft seyn, an welche sie gerichtet wird. Mitglieder des Bundesvolkes, die von Gott mit den Gaben seines Geistes ausgerüsteten, zu seinen Herolden ernannten, reden zum Bundesvolke. Das: unser Gott, in einem Zusammenhange, wo von dem Gotte Israels die Rede ist, zeigt dieß deutlich.

Nach diesen Bestimmungen kann es nun auch nicht mehr dunkel seyn, was unter der Wegebereitung zu verstehen ist. An und für sich ist der Ausdruck allgemein. Er bezeichnet die Beseitigung alles dessen, was die Offenbarung des Herrn hindern kann. Allein eine engere Begrenzung erhält er dadurch, daß das Volk selbst zur Wegebereitung aufgefordert wird. Alle äußeren Vorbereitungen der Erscheinung des Heiles gehören dem Herrn an; das Volk kann nur das innerliche Hinderniß derselben hinwegräumen, indem es, unter dem Beistande des Herrn, durch wahre Buße sich zu ihm wendet. An diese allein, nicht an etwas Aeußeres, denkt schon Maleachi; sie finden hier der Heiland, Johannes der Täufer, die Evangelisten.

Nun zeigt sich auch die Bedeutung der Wüste. Das Volk befindet sich in dem Zustande geistlichen und leiblichen Elendes, welches letztere nur als Reflex des ersteren zu betrachten ist. Aus diesem Zustande, dessen Darstellung unter dem Bilde der Wüste dadurch veranlaßt worden, daß es sich früher in gleichem Zustande in einer wirklichen Wüste befand, nicht etwa zufällig, sondern so, daß der äußere Aufenthaltsort von Gott als treues Abbild des Zustandes gewählt wurde, will der Herr es befreien; aber damit dieß geschehen könne, muß es vorher selbst das Seinige thun. Der Herr kann keinen Weg durch die Wüste bahnen, wenn nicht vorher das Volk selbst einen solchen gebahnt hat; und dieß zu thun, läßt er es durch seine Diener ermahnen.

Nun ist auch das Verhältniß von V. 3—5 zu V. 1 u. 2 klar. In V. 1 u. 2 wird dem Volke angekündigt, daß der Herr beschlossen es zu begnadigen und ihm die Fülle seines Heiles zu ertheilen. An diese Verheißung knüpft sich die Ermahnung an das Volk, alles dasjenige hinwegzuschaffen, was den Lauf des Heiles aufhalten kann. Johannes sagt: μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, der Pr. umgekehrt, — aber doch ganz mit demselben Sinn: ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, μετανοεῖτε οὖν. Jede Ermahnung zur Buße hat Gottes Gnade zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; aus jeder Verheißung des Heiles folgt die Ermahnung zur Buße. Denn es gibt für das Bundesvolk kein rein äußeres Heil. Ganz analog ist z. B. Jer. 31, 22. Die abtrünnige Israel wird ermahnt zu ihrem rechtmäßigen Gemahle zurückzukehren; denn dieser bereite jetzt einen neuen Zustand der Dinge vor; er wolle die früher wegen ihrer Untreue Verstoßene wieder in seine Gemeinschaft aufnehmen.

In V. 5 findet sich eine Verschiedenheit der Auffassung in Bezug auf

die letzten Worte. Die LXX und ihnen folgend Lucas, trennen diese von dem vorhergehenden und ergänzen bei רָאוּ ein Object: καὶ ὄψεται πᾶσα σάρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Gesenius u. A. dagegen erklären, daß Jehovas Mund gesprochen, daß es von Gott kam, wenn die Propheten die Befreiung aus dem Exile weissagten (Vitringa und Stier: „daß der Herr redet," das Kommen Gottes in Christo zunächst ein redendes). Die erstere Auffassung ist die richtige. Das: denn der Mund des Herrn hat geredet, ist bei dem Propheten stehend zur Bestätigung einer unglaublich erscheinenden Vorherverkündung, sie wird sicher in Erfüllung gehen, denn sie hat nicht einen kurzsichtigen schwachen Menschen, sondern den allwissenden und allmächtigen Gott zum Urheber, 1, 20. 34, 16. 58, 14 (οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, 2 Petr. 1, 21). Das schauen kommt häufig grade in der Weise bei ihm vor, wie es die LXX hier gefaßt haben, theils mit bestimmtem Object, wie 52, 10, woraus die LXX ihre Ergänzung nehmen: „und es schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes," 35, 2. 62, 2. 66, 18, theils mit aus dem Vorherg. zu ergänzenden, wie 52, 14. Wären aber auch diese Analogien nicht, so müßte schon deshalb die Ehre des Herrn als das Object des Schauens betrachtet werden, weil רָאוּ sich gar zu deutlich auf נִגְלָה bezieht. Die Ehre des Herrn wird enthüllt, und nun sieht alles Fleisch dieß herrliche Schauspiel.

Was ist aber unter der Enthüllung der Ehre des Herrn zu verstehen? Der Ausdruck ruht offenbar auf Ex. 16, 10: „und es geschah, da Aharon redete zu der ganzen Versammlung der Kinder Israel, da wandten sie sich zur Wüste, und siehe, die Ehre des Herrn erschien in der Wolke." Die Ehre des Herrn, sein im Symbole des Feuers sich kund gebendes herrliches Wesen, gewöhnlich durch die Wolkenhülle verdeckt, weil Israel noch nicht reif war zu ihrer Enthüllung, zur unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen, — selbst sein Führer Moses noch nicht, dem auf seinen Wunsch, Gott ohne Hülle zu schauen erklärt wird, daß er diesen Anblick nicht ertragen könne, — schien hier, wo es darauf ankam, das zweifelnde und murrende Volk davon zu überzeugen, daß Gott unter ihm sey, stärker als gewöhnlich durch die Hülle hindurch. Diese Hülle, verkündet der Prophet, wird bei der Erneuerung des Zuges durch die Wüste, wenn erst das Volk die Wege bereitet hat, ganz schwinden. Eine neue Periode bricht an, wo Gott sich weit deutlicher und herrlicher offenbart, das Volk weit klarer Gott schaut, weit inniger mit ihm verbunden ist, weit reeller ihn mit der Fülle seiner Güter und Gaben besitzt, wie früher.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Weissagung ihrer wesentlichen Beziehung nach eine Messianische ist. Die Rückführung aus dem Exil war nur Vorspiel und Anbahnung der eigentlichen Erfüllung. Das Maaß der Enthüllung der Ehre des Herrn stand mit dem Maaße der Wegebereitung in ganz gleichem Verhältnisse. Die vollkommene Enthüllung erfolgte in Christo, aber das Schauen wurde nur denjenigen zu Theil, welche den

Weg bereitet hatten; denn nur die reines Herzens sind, können Gott schauen.

Wir kehren nach dieser nothwendigen Einschaltung zu Maleachi zurück.

C. 3, 1. Siehe, ich sende meinen Boten, und er bahnet Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth. Die Beziehung auf Jesaias ist unverkennbar. Besonders fällt sie auf bei ופנה־דרך לפני im Verhältniß zu פנו דרך יהוה bei Jes., wo sie sogar bis auf das gleichmäßige Fehlen des Art. in דרך sich erstreckt, daraus erklärlich, daß פנה דרך gewissermaßen als ein Wort, wegbahnen, betrachtet wurde. Aufmerksam gemacht durch diese Uebereinstimmung im Ausdrucke, finden wir dann bald, daß die Uebereinstimmung in der Sache durch den ganzen Vers hindurchgeht. Hier ebnet der Bote des Herrn den Weg vor ihm her; bei Jesaias ertönt die Aufforderung der Diener des Herrn, den Weg zu bahnen. Beides dasselbe. Denn daß hier von sittlicher Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn die Rede sey, versteht sich schon von selbst und wird auch durch die Parallelst. V. 24 bestätigt. Wie kann aber in dieser Beziehung der Bote des Herrn anders den Weg bereiten, als daß er diejenigen, an die er gesandt worden, auffordert selbst den Weg zu bereiten, ihnen das פנו דרך, *μετανοεῖτε* laut und unablässig zuruft? Bei Jesaias folgt auf die Wegebereitung die Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn, hier das Kommen des Herrn zu seinem Tempel. Diese Uebereinstimmung nun darf nicht etwa aus einer absichtslosen Reminiscenz erklärt werden; dagegen sprechen schon die analogen Beziehungen auf Joel in V. 2 und in V. 23. Wir erklären uns dieselbe so. Die Unzufriedenheit der Israeliten nach dem Exile wurde unter allen Weissagungen am meisten durch die des Jesaias im zweiten Theile veranlaßt. Hier war das Heil auf's

reizendste ausgemahlt, und die Drohung trat mehr zurück; das Ganze war vorwiegend bestimmt, dem gläubigen Theile von Israel Trost zu gewähren. Diese Weissagungen waren daher im Elende diejenigen, an die sich die Hoffnung Israels am meisten anschloß; sie waren, als man nach dem Exile diese Hoffnungen so wenig befriedigt fand, auch diejenigen, welche man am meisten zur Anklage von Gottes Bundestreue und seiner Gerechtigkeit benutzte. Das Unbegründete dieser Anklage konnte nun nicht besser gezeigt, die Schuld nicht besser von dem Angeklagten auf den Anklagenden gewälzt werden, dem sie eigentlich angehörte, als durch die Nachweisung, daß dieses Volk es nicht sey, dem Gott durch den Mund seines Propheten so Herrliches verheißen. Zu dieser Nachweisung war die Stelle Jes. 40, 3. 4 vortrefflich geeignet. Geht der Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn die Wegebereitung vorher, so ist das Volk, so wie es ist, nicht geeignet für das Reich Gottes, so muß es, statt über die verzögerte Erscheinung Gottes zu murren, vielmehr ihm danken, daß er vorher die Mittel zur Buße gewährt, so muß, was dem Volke unbedingt Gegenstand der Sehnsucht war, vielmehr dem größeren Theile desselben Gegenstand der Furcht seyn. Also s. v. a: Ihr, die ihr in unbedachtsamem Eifer über die Nichterfüllung der Verheißungen des Herrn klagt, bedenkt doch, daß nach seinen eignen Aussprüchen die Ertheilung der Gnade die Buße voraussetzt. Zu dieser bietet er auch jetzt die Mittel dar und wird sie darbieten. Plötzlich dann wird er erscheinen und sich als Gott des Rechtes kund geben, nicht etwa bloß in den Segnungen über die Frommen, sondern auch in den Strafen über euch, die gottlosen Mitglieder des Bundesvolkes. — Es fragt sich, wer unter מַלְאָכִי zu verstehen sey*). Wir müssen vor Allem gegen

*) Die Jüdischen Ausll. (vgl. ihre Erklärungen, gesammelt bei Frischmuth, de angelo foederis Jena 1660) schwanken hin u. her. Abenesra denkt

Kimchi und Jarchi feststellen, daß hier nicht von einem himmlischen, sondern von einem irdischen Boten Gottes die Rede sey. Dieß erhellt 1. aus Jesaias. Daß dort die Stimme, welche ermahnt den Weg zu bereiten, aus dem Bundesvolke selbst hervorgehe, haben wir schon gesehen. 2. Aus der Parallelst. V. 23. Der hier mein Bote genannt, wird dort als Elias, der Prophet, bezeichnet, so wie der Wegebereitung hier, dort die Herstellung der Gesinnung der frommen Väter entspricht. 3. Aus dem offenbaren Gegensatze zwischen: mein Bote, und: Bundesbote. Dürfte man an einen himmlischen Boten denken, so könnte dieß nur der מַלְאַךְ־יְהוָה seyn; denn es heißt: meinen Engel, nicht einen Engel. Nun muß aber der „mein Bote" nothwendig verschieden seyn von dem Engel des Herrn, der nach ihm zu seinem Tempel kommt. — Doch darf nicht übersehen werden, daß der Auslegung von Kimchi etwas Wahres zu Grunde liegt. Die Beziehung auf Ex. 23, 20 ist unverkennbar, und kann nicht zufällig seyn, um so weniger, da es sich hier wie dort um einen Zug durch die Wüste, um eine Wegebereitung durch dieselbe handelt. Sie dient dazu auf die ungeachtet der Verschiedenheit der Person stattfindende wesentliche Einheit in der Sache aufmerksam zu machen. Das eine und das andere, die Sendung des himmlischen und irdischen Boten, ist Ausfluß derselben Bundestreue Gottes, derselben Gnade gegen das erwählte Geschlecht, so daß, weil Gott seinen Boten gesandt hat,

---

an den Messias Ben Joseph, Kimchi bemerkt: denotat angelum de coelo quemadmodum ait (Ex. 23, 20): ecce mitto angelum ante faciem tuam Jarchi räth auf den Todesengel zur Ausrottung der Gottlosen; Abarbanel auf unseren Propheten. Die älteren Christlichen Ausll. sagen einstimmig, der Bote des Herrn sey Johannes der Täufer. Unter den neueren mehrere, wie Eichhorn das Collectivum der Propheten, oder auch irgend ein einzelner Prophet, unbestimmt welcher, Hitzig u. Maurer der leibhaftig wiederkehrende Elias.

um das Volk durch die leibliche Wüste zu geleiten, er nun auch seinen Boten senden muß, um den Weg durch die geistige Wüste zu bahnen. Gott, das ist die beidem zu Grunde liegende Wahrheit, ertheilt nicht bloß das Gut, sondern er gewährt auch die Mittel in den Besitz desselben zu gelangen. Zugleich aber dient die Beziehung auf jenes frühere analoge Verfahren Gottes dazu, auf die Verantwortlichkeit aufmerksam zu machen, welche hier wie dort der Mißbrauch der Gnade mit sich führt. Was Ex. 23, 21 sogleich auf die Ankündigung derselben folgt: „hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, sey nicht ungehorsam wider ihn, denn nicht vergeben wird er eure Sünden," das litt auch hier analoge Anwendung, welche auch gleich im Folgenden und nachher in V. 24 gemacht wird. Erfolglos bleibt die Sendung eines göttlichen Boten nie, sie bringt entweder Segen oder um so schwerere Strafe. — Steht es nun fest, daß der Bote Gottes ein irdischer ist, so liegt am nächsten die Frage nach der Richtigkeit der verbreitetsten Erkl., der von Johannes dem Täufer. Diese Frage kann sich aber nur auf die Form beziehen, in welcher diese Erkl. gewöhnlich vorgetragen wird, der „mein Engel" sey Johannes nach seiner historischen Persönlichkeit, mit Ausschluß aller anderen Individuen. Im Wesen bleibt diese Erkl. vollkommen richtig, wenn wir auch Grund finden, bei dem „mein Bote" an eine ideale Person, an den ganzen Chor der göttlichen Boten zu denken, welche die Erscheinung des Heiles vorbereiten, den Zugang zu der bevorstehenden Gnade eröffnen sollen. Denn da sich die Idee des Boten in Johannes am meisten concentrirte, da Gott ihn senden mußte, weil er unsre Weissagung gegeben, und die Weissagung gab, weil er ihn senden mußte, so ist und bleibt er auch dann im eigentlichsten Sinne Object derselben. Daß aber die gewöhnliche Form der Erkl. von Johannes fehlerhaft sey, daß in seinem Auftreten nur der Gipfelpunct ihrer Erfüllung, nicht die ganze Erfüllung zu suchen ist, daß die Weis-

sagung vielmehr Alles umfaßt, wodurch, von dem Auftreten unseres Propheten selbst an, Gott sein Volk zur Buße zu leiten suchte, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Die Vergleichung des Jesaias spricht dafür. Daß dort die Stimme rufend in der Wüste dem ganzen Chore der Diener Gottes angehört, haben wir schon gesehen. V. 1, wo die Anrede Gottes an sie im Plural gerichtet ist, zeigt dieß deutlich. 2. Der Prophet hat dadurch, daß er aus unserer Stelle den Namen Maleachi annahm, angedeutet, daß er seine eigene Wirksamkeit als Ausfluß der hier hingestellten Idee betrachtete, wenn ihm gleich der Gedanke gewiß sehr fern lag, sie in sich allein und vollständig realisirt zu betrachten, wie dieß namentlich V. 23 zeigt. Wie konnte ihm wohl der Gedanke kommen, daß in ihm als Individuum, der größte aller Propheten, Elias, wieder aufgelebt sey? 3. Man ist nicht berechtigt, das in diesem Abschnitte angekündigte Gericht über das Bundesvolk von demjenigen zu trennen, was in dem ganzen übrigen Buche gedroht wird. Das letztere aber gehört seinem Anfange nach offenbar der nächsten Zukunft, ja schon der Gegenwart an. Dieß zeigt sich z. B. C. 2, 1. 2: „Und jetzt an euch ist dieß Gebot, ihr Priester, spricht der Herr. Wenn ihr nicht hören werdet und wenn nicht nehmen zu Herzen, daß ihr Ehre gebet meinem Namen, spricht der Herr der Heerschaaren, so sende ich auf euch den Fluch und verfluche eure Segnungen, und verfluche sie abermals, denn nicht nehmet ihr's zu Herzen." (Wohl zu beachten das: wenn ihr nicht höret, der Erscheinung des Herrn geht auch hier die Wegebereitung durch seinen Boten vorher). Ferner C. 3, 9: „Mit dem Fluche seyd ihr verflucht, und doch betrügt ihr mich, das Volk das ganze," V. 10, wonach die Fenster des Himmels schon verschlossen sind, der Segen schon zurückgehalten, V. 11, wonach „der Fresser" die Frucht des Landes verdirbt. Geht nun nach der sonst ausgesprochenen Anschauung des Pr. die Erscheinung

des Herrn zum Gerichte, und also auch zum Segen, in der Gegenwart beginnend, durch alle Zeiten hindurch, so darf man gewiß nicht, ohne sich durch bestimmte Gründe deßhalb zu rechtfertigen, behaupten, er habe ausschließlich die letzte und vollkommenste Erscheinung mit Ausschluß aller vorhergehenden im Auge, ohne deren Stattfinden die letzte keine Realität haben könnte. Gehört nun aber die geweissagte Erscheinung Gottes nur ihrer Vollendung nach der Messianischen Zeit an, so muß dasselbe auch von der Sendung des Boten gelten, denn diese geht ja der Erscheinung voran. 4. Nicht zu übersehen ist die Beziehung unserer Worte auf C. 2, 7. 8: „Denn die Lippen des Priesters sollen bewahren Einsicht, und Gesetz soll man suchen aus seinem Munde; denn der Bote des Herrn der Heerschaaren ist er. Und ihr seyd gewichen von dem Wege, straucheln machtet ihr Viele im Gesetze, verdorben habt ihr den Levitischen Bund." Weil der Priesterstand, der ordentliche Bote des Herrn, seine Pflicht nicht erfüllt, so sendet der Herr seinen außerordentlichen Boten; dieser thut, was sie thun sollen; er führt zurück Viele von Missethat, vgl. 2, 6 mit unserm Verse und V. 24; dann erscheint der himmlische Bote Gottes, um je nach dem Verhältniß zum Bunde und je nach dem Verhalten gegen den Bußeruf des irdischen Boten zu segnen oder zu strafen. Ist nun der Priesterstand als Bote Gottes eine ideale Person, so läßt sich auch von dem außerordentlichen Boten Gottes, der seine nichterfüllte Bestimmung realisiren soll, dasselbe erwarten. Dem Priester steht der Prophet gegenüber, vgl. V. 23. So aufgefaßt nun beruht unsere Verheißung auf derselben Idee, wie die des Joel von der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit. In der Messianischen Zeit fand sie ihre Erfüllung nicht bloß in dem Auftreten des Johannes, sondern auch in der anfänglichen Wirksamkeit Christi und der Apostel selbst, sofern diese eine Ergänzung und Fortsetzung der des Johannes,

eine auf das Herannahen des Reiches Gottes hinweisende und vorbereitende war. Johannes aber gilt mit Recht als ihr eigentliches Ziel, da in ihm die Idee sich nicht beziehungsweise, sondern absolut darstellte, er der Vorläufer des Herrn war, und nichts weiter, so daß, was von Christi Wirksamkeit dahin gehört, füglich zu der seinigen gerechnet werden kann, während Christi eigenthümliches Werk der zweiten Verheißung von dem Herrn kommend zu seinem Tempel und von dem Bundesengel angehört*). — Die Bed. kehren, räumen, tritt bei פנה erst in Piel ein. פִּנָּה דֶרֶךְ ist bei Jes. ganz eigenthümlich, vgl. außer 40, 3 noch 57, 14. 62, 10. — Daß unter הָאָדוֹן Gott zu verstehen sey, unterliegt keinem Zweifel. Gründe: der beständige Gebrauch des אדון mit dem Art. von Gott, das vorhergehende לְפָנָי — der hier kommende muß derjenige seyn, der seinen Vorläufer vor sich hersendet — die deutliche Beziehung auf die Frage: wo ist der Gott des Rechtes, endlich: der Tempel Jehova's wird sein Tempel genannt. Aus dogmatischem Grunde, um den Grund für die Gottheit Christi zu beseitigen, den die älteren Ausll. daraus entnahmen, daß dem mit dem Bundesboten identificirten Herrn hier der Tempel als sein Eigenthum beigelegt werde, wollte Faustus Socinus unter הֵיכָל den königlichen Palast verstehen. Daß dieß nun nicht angehe, läßt sich leicht nachweisen. Schon V. 3 genügt dagegen. Der היכל erscheint dort als die Stätte der Opfer und der Priester. Doch liegt dieser falschen Erkl.

*) Hofmann Weiss. S. 361 wendet gegen die ideale Fassung des מלאכי ein, das plötzlich und siehe zeige, daß ein einzelnes prophetisches Individuum gemeint sey. Reinke, der Pr. Maleachi, argumentirt aus gleichem Grunde für Johannes d. T. Aber daß der Herr unversehens kommt, wenn erst durch seine Wirkung der Ruf der Buße an sein Volk ergangen, ist eine allgemeine Wahrheit, die sich stets von neuem realisirt. „Dieses plötzlich — sagt Schmieder — wiederholt sich bei allen Thaten und Gerichten des Herrn. Der Herr der Herrlichkeit kommt immer wie ein Dieb in der Nacht, für die so in ihren Sünden schlafen."

— und deßhalb führen wir sie an — etwas Wahres zu Grunde. Daß Gott an unserer Stelle als König, der Tempel als sein Palast, als Königsburg betrachtet werde, unterliegt keinem Zweifel. Der König ist lange verreist gewesen (ἀπεδήμησεν, Matth. 21, 33 vgl. 25, 14), ohne Bild: Gottes Gegenwart unter seinem Volke hat sich in Segnungen und Strafen nicht deutlich kund gegeben; jetzt kehrt er zurück und untersucht, wie seine Diener und alle seine Unterthanen sich während der Zeit seiner Abwesenheit betragen haben, um danach Lohn und Strafe auszutheilen. — Wer der Bundesbote sey — derselbe der sonst מַלְאַךְ־יְהוָה genannt wird, darüber kann kein Zweifel seyn. Daß man nicht mit Hitzig, Maurer u. A. den Bundesboten mit dem Boten, den der Herr vor sich hersendet, und mit Elias identificiren dürfe, zeigt die Folge an unserer Stelle, erst der Bote des Herrn, dann plötzlich der Herr selbst und der Bundesbote, vgl. das: bevor kommt in V. 24; ferner das: an dem ihr Gefallen habt, parallel dem: welchen ihr suchet. Beides sieht zurück auf das: wo ist der Gott des Rechtes, C. 2, 17, worin sich die Sehnsucht und das Wohlgefallen ausgesprochen, und auch von dieser speciellen Beziehung abgesehen, das Verlangen nach der Sendung eines Bußpredigers geht aus einer Stimmung hervor, welche der dieser „Gerechten, welche der Buße nicht bedürfen" gradezu entgegengesetzt ist; dann das Unpassende einer solchen Verbindung Gottes und seines irdischen Dieners; der Singul. בָּא, auf die wesentliche Einheit des Herrn und des Bundesboten hinführend, endlich die Vergleichung der Parallelst. des Jes., wo erst die Stimme ertönt, dann die Herrlichkeit des Herrn erscheint. Diese Gründe entscheiden auch zum Theil gegen die Ansicht von Hofmann, Weiss. 1 S. 359, Schriftbew. 1 S. 162, der Bundesengel sey „ein Gegenbild Mose's, ein Mittler zwischen Gott und dem Volke, durch welchen Gott sein neues, vollkommneres, ewig bleibendes Gemeinschaftsverhältniß

mit Israel wiederherstellen will." Schon das ist bedenklich, daß H. zuerst auf diese Auffassung gekommen ist. Der heilige Geist hätte sich dann gar undeutlich ausgedrückt. Was aber zur Entscheidung allein schon hinreicht, das Verlangen des Volkes („der Bundesengel, den ihr begehret") ging nach V. 17 nicht auf das Kommen eines zweiten Mose's, sondern auf das Kommen Gottes, nicht auf das Erscheinen eines Reformators, sondern auf der des Richters, und nicht von Reformation, sondern von Gericht ist auch hier in V. 2—5 die Rede. Ein Mittler neben dem Herrn, ein bloßer zweiter Mose's wäre auch nicht auseinander zu halten mit dem „mein Bote," von dem H. ihn unterscheiden will, und der doch dieselbe Mission hat. — Schwieriger ist die Bestimmung, was dieser Name des Engels des Herrn bedeutet. Bauer u. A., welche gegen den Sprachgebrauch erklären: der verheißene Bote, sind schon von Jahn hinreichend widerlegt worden. Dieser erklärt den Bundesboten durch: der Bote, mit dem der Bund geschlossen ward. Der Bund ist ihm der Sinaitische. Die älteren Ausll. dagegen behaupten fast einstimmig, der Bund sey der neue, Jer. 31, 31 der Bundesbote = διαθήκης καινῆς μεσίτης, Hebr. 9, 15. Das Richtige ist wohl Folgendes. Den Grund, warum der Prophet nicht bloß von dem Kommen des Herrn, warum er auch von dem mit ihm dem Wesen nach identischen göttlichen Boten redet, haben wir schon S. 614 angedeutet. Er liegt in der vorhergehenden Erwähnung des ordentlichen und des außerordentlichen irdischen Boten Gottes. Als Bundesbote wird der göttliche Bote bezeichnet, weil er um des Bundes willen Bote ist, Folge des Bundes seine Erscheinungen zum Segen sowohl, wie zur Strafe. Auch die beiden irdischen Boten hätten also genannt werden können. Den himmlischen aber also zu nennen, hatte der Pr. deßhalb einen besonderen Grund, weil seine Erscheinung

von den Murrenden mit Berufung auf den Bund verlangt worden*). Der Bund bezeichnet nicht einen einzelnen Act, sondern das durch alle Zeiten fortdauernde Bundesverhältniß Gottes zu Israel. Verletzung dieses Bundes von Seiten des Volkes, besonders der Priester, war das Hauptthema der vorhergehenden Reden, vgl. 2, 10. 11; Verletzung dieses Bundes von Seiten Gottes war der Hauptgegenstand der Klagen des Volkes. Die Erscheinung des Bundesengels soll diese Klagen als nichtig erweisen und die Realität des Bundes in der Bestrafung seiner Verächter zeigen. — Es fragt sich noch, ob, wie Jahn u. A. annehmen, die Strafe als der alleinige Zweck der angekündigten Erscheinung des Bundesengels zu betrachten ist. Dieß gewiß nicht. Wie sollte sonst der Bote des Herrn vor ihm hergesandt werden? Wie könnte auch der göttliche Bote wohl mit vollem Rechte der Bundesbote genannt werden, wenn er dem Bunde bloß nach der einen Seite hin Genüge thäte? Bloße Strafe ist unter dem Bundesvolke nicht denkbar; der Segen muß ihr stets zur Seite gehen, ja die Strafe selbst muß nach einer anderen Betrachtungsweise Segen seyn, indem sie durch die Ausscheidung der Gottlosen der Aeußerung der Gnade Gottes gegen sein gereinigtes Volk wieder freie Bahn macht. Diese Bestimmung der Erscheinung des Bundesboten zum Segen tritt auch in V. 4 u. 6 deutlich hervor. Ebenso nachher in V. 17. 18. 20, wonach Gottes Gnade und seine Gerechtigkeit bei ihr auf gleiche Weise sichtbar werden sollen. Der Schein der ausschließlichen Bestimmung zur Strafe ist nur dadurch hervorgerufen worden, daß sie denen, mit welchen der Pr. zunächst zu thun hatte, zur Strafe gereichen mußte. — Fassen wir nun noch das Resultat

---

*) Calvin: deus hic magnifice insultat Judaeis et contra impias eorum blasphemias asserit foedus suum, quia non impedient impii eorum susurri, quominus satisfaciat ipse promissis suis, et praestet suo tempore, quod illi putabant nunquam futurum.

kurz zusammen. Auf die Klage des Volkes, daß das Erscheinende die Idee eines gerechten Gottes vernichte, antwortet der Prophet, bald werde Gott diesen scheinbaren Widerspruch heben. Er, der jetzt abwesend scheine, werde bald, nachdem er vorher schon durch die Sendung irdischer Boten seine Bundestreue kund gegeben, in der Person seines himmlischen Boten erscheinen. Daß diese Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erscheinung Christi, in dem der Engel des Herrn, der λόγος, Fleisch wurde, bedarf kaum der Bemerkung. Ebenso versteht es sich von selbst, daß man diese Enderfüllung weder in dem Stande der Erniedrigung, noch in dem Stande der Erhöhung allein suchen dürfe, daß beide vielmehr als unzertrennliches Ganze zusammengehören. Die Erscheinung Christi in Niedrigkeit enthält dem Keime nach Alles in sich, was er im Stande der Erhöhung segnend und strafend vollbrachte und vollbringt. — Noch ist zu bemerken, daß die nachdrückliche Wiederholung: siehe er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren, sich aus dem Gegensatze gegen den Zweifel an dem Kommen, und das offne Läugnen desselben erklärt, wie es in C. 2, 17 ausgesprochen wird.

V. 2. **Und wer erträgt den Tag seines Kommens, und wer steht bei seinem Erscheinen? Denn er ist wie Feuer des Läuterers, und wie Lauge der Wäscher.** Die Antwort auf das fragende: wer? ist nicht etwa: nur wenige, sondern: Niemand, gradeso wie Jes. 53, 1. Der Pr. spricht ja zu den Gottlosen. An ihr Gewissen sich wendend, sucht er ihnen den grellen Widerspruch aufzudecken zwischen ihrer sittlichen Beschaffenheit und ihrer Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn, das grade ihnen verderblich werden muß. Parallel ist Am. 5, 18, nur daß dort von solchen die Rede ist, welche offenbar gottlos, den Tag des Herrn im Spotte herbeiwünschen: „Wehe denen, die sich sehnen nach dem Tage des Herrn. Warum denn euch der Tag des Herrn? Er ist Finsterniß und

Richtlicht". Die Uebereinstimmung des: „und wer erträgt den Tag seines Kommens" mit Joel 2, 11: „groß ist der Tag des Herrn und furchtbar sehr, und wer wird ihn ertragen?" וּמִי יְכִילֶנּוּ, darf um so weniger als zufällig angesehen werden, da eine ähnliche wörtliche Beziehung auf Joel sich auch in V. 23 findet. Der Pr. stützt sich, ganz ähnlich seinem Verfahren in V. 1, auf die Auctorität eines gefeierten Vorgängers, der schon vor Jahrhunderten den Tag des Herrn als für das Bundesvolk selbst verderblich bezeichnet hatte, während jene Heuchler nur die Heiden als Object der strafenden Gerechtigkeit Gottes betrachteten. Das Stehen, im Gegensatze gegen das Zusammensinken des Schuldigen vor Angst und furchtbarer Erwartung der Dinge, die da kommen werden. Angespielt auf u. St. wird Eph. 6, 13: ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. Luc. 21, 36: ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ, δεόμενοι ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Vorher V. 34: καὶ αἰφνίδιος ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη, mit Beziehung auf פִּתְאֹם יָבוֹא in V. 1. Apoc. 6, 17: ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι. Es verhält sich mit diesen St. in Bezug auf Maleachi ebenso wie mit Maleachi in Bezug auf Joel. Sie enthalten nicht eine unwillkührliche Reminiscenz, sondern sie stehen einem Citate gleich, und zeigen, wie der Herr und seine Apostel unsere Weissagung auffaßten — In der zweiten Hälfte d. V. will Gesen. in dem Thes. s. v. בֹּרִית das doppelte Bild vom Feuer, wodurch das Metall, und von der Lauge, wodurch die Kleider gereinigt werden, nach dem Vorgange von J. D. Michaelis, in ein einfaches verwandeln, sich darauf berufend, daß man sich der Potasche auch bei der Läuterung der Metalle bediene. Daß aber hier an diesen Gebrauch nicht gedacht werden kann, zeigt

der Zusatz מְכַבְּסִים. Was hätte man aber auch hier wohl für Grund, das zweite Bild zu verwischen, da es auch sonst so häufig ist, z. B. Jes. 4, 4. Das Bild vom Feuer und von der Lauge hat nun aber eine doppelte Beziehung, sie sind in Bezug auf die Schlacken und den Schmutz ausbrennend und vertilgend, in Bezug auf das Metall und das Gewand reinigend. Die erstere Beziehung, als die den Angeredeten angehörige — Calvin: nam quamvis jactarent ore pietatem, scimus tamen inquinamenta fuisse ecclesiae dei — ist hier die vorherrschende, wie כִּי zeigt *); daß der Pr. aber auch die andere im Auge hat, zeigt der folgende V., vgl. Jes. 1, 25, wo die Läuterung als Verheißung, nicht als Drohung erscheint.

V. 3. Und er sitzet schmelzend und reinigend Silber, und reinigt die Kinder Levi und läutert sie, wie das Gold und wie das Silber, und sie werden des Herrn, darbringend Speisopfer in Gerechtigkeit. Das Bild des vorigen Verses erscheint hier etwas verändert. Dort der Herr als das Feuer, hier als der Läuterer selbst. Das Bundesvolk hat das vor den Heiden voraus, daß es bei aller Beimischung von Schlacken doch immer einen Grundbestand edlen Metalls behält, und also Object der Läuterung seyn kann — Stellen wie die Ez. C. 22, 18: „ganz Israel ist zu Schlakken geworden", sind rhetorisch zu fassen, wie dort, wo das Bild vom Schmelzer am ausgeführtesten vorkommt, schon der Zusam-

*) Ganz verfehlt ist der Sinn von Hitzig, nach dem der Zweck „die Darstellung der schlechten Individuen als reines Silber, als Gerechte" seyn soll. H. mußte freilich an die Stelle der hier offen vorliegenden richterlichen Thätigkeit die reformatorische setzen, weil er den Bundesengel mit dem Boten, der dem Herrn den Weg bereitet, vermengt hatte. Schon die Vergleichung von Jes. 1 aber hätte vor solcher Auffassung warnen sollen. Es liegt am Tage, daß die „schlechten Individuen" dort der strafenden göttlichen Gerechtigkeit verfallen sind, Buße und Heil nicht ihnen, sondern Zion zu Theil wird.

menhang zeigt — und dann, daß der Herr eben wegen des Bundes es läutern muß. Dasselbe, was von dem Bundesvolke als Ganzem — eine Menge äußerer Mitglieder desselben sind bloße Schlacken — gilt auch von dem einzelnen Gläubigen. יָשַׁב kann entweder als Bezeichnung der Beständigkeit genommen werden — Calvin: sordes altius infixas esse levitis, quam ut uno die aut leviter abstergi queant — oder auch als bloß der malerischen Beschreibung dienend, wie עָמַד Mich. 5, 3. Daß speciell die Kinder Levi als Object der Läuterung erwähnt werden, erklärt sich aus der schon früher nachgewiesenen Thatsache, daß auf sie, welche damals unbedingt den Mittelpunkt des Volkslebens bildeten, das Hauptaugenmerk des Pr. in seiner ganzen Weissagung gerichtet ist. Sie, welche nach C. 2, 8 Viele straucheln gemacht hatten im Gesetze, hatte er als die Haupturheber des herrschenden Verderbens dargestellt; sie waren gewiß auch die Anführer der Murrenden gewesen, auf deren in C. 2, 17 angeführte Rede der Pr. hier antwortet, vgl. 1, 13. וְהָיוּ לַיהוָה muß nach den Accenten von dem Folgenden getrennt werden: sie sind dem, oder des Herrn, sie gehören nun wahrhaft wieder ihm an, den sie so schmälig verlassen und der sie verworfen, 1, 10 2, 8. Die Erkl. von Jahn: und es hat der Herr solche, die Speiseopfer darbringen in Gerechtigkeit, nicht die Priester, sondern unbestimmt welche, ist nur aus dem Bestreben hervorgegangen, die Beziehung auf die Priester hinwegzuschaffen, dessen Unbegründetheit, auch auf die Zeiten der Haupterfüllung gesehen, Stellen, wie Act. 6, 7 (πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει) zeigen, und wird schon dadurch zurückgewiesen, daß die Thätigkeit des Herrn in Bezug auf die Kinder Levi im Vorherg. (was das Ganze betrifft) als eine läuternde, nicht als eine vernichtende beschrieben wird. In Folge derselben kommen sie nun aus dem Schmelzofen heraus wie das (geläuterte) Silber und Gold, oder ohne Bild, sie werden des

Herrn, darbringend Speisopfer in Gerechtigkeit. Die letzteren Worte sehen zurück auf das: darbringend auf meinem Altar befleckte Brot, C. 1, 7. Dem befleckten Brote der damaligen Priester hatte der Prophet schon V. 11 das reine Speisopfer entgegengestellt, welches die Heiden dereinst darbringen sollten, hier stellt er ihm das gerechte Speisopfer des gereinigten Priesterthums selbst entgegen. בִּצְדָקָה wollen Mehrere auf die äußere Fehllosigkeit der Opfer beziehen. Allein צדקה bezeichnet nie, was bloß äußerlich dem Gebote Gottes conform ist, steht nie von bloßer Legalität. Der Pr. hat zwar früher die äußere Schlechtigkeit der Opfer gerügt, aber nur als Reflex der innerlichen, als Zeichen des Mangels an Ehrfurcht und Liebe. Wie wenig Werth die Propheten auf den äußeren Dienst als solchen legten, wie daher der Gedanke an äußere Legalität der Opfer dem Pr. gewiß ferne lag, wie er ganz Anderes von jener erhabenen Erscheinung des Herrn erwartete, zeigt unter einer Masse von Stellen z. B. Jerem. 6, 20: „Warum denn soll Weihrauch mir kommen aus Seba, und Gewürzrohr, das gute, aus fernen Landen? ihre Brandopfer sind nicht zum Wohlgefallen, und ihre Schlachtopfer sind nicht angenehm mir". Was der Gegensatz der צדקה der Zukunft in der Gegenwart war, das wird in V. 5 ausführlich angegeben, wo die Ungerechtigkeit nach ihren einzelnen Aeußerungen beschrieben wird. Parallel ist Ps. 4, 6: „opfert Schlachtopfer der Gerechtigkeit und vertrauet auf den Herrn" vgl. z. d. St. — Unter dem Speisopfer verstehen hier die älteren Ausll., mit Ausnahme mehrerer Katholischer, welche sich auch unserer Stelle, eben so wie der C. 1, 11, zum Erweise der Nothwendigkeit des Meßopfers bedienen, wobei „die Söhne Levi's" eine nicht geringe Verlegenheit bereiten, meist gradezu die geistlichen Opfer des N. B., von denen 1 Petr. 2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. 12, 1, Hebr. 13, 15. 16. Allein richtiger sagt

man, d. Pr., indem er das sich stets gleich bleibende Wesen in der alttestamentlichen Form darstelle, lasse es unentschieden, weil diese Entscheidung für seinen Zweck nicht gehörte, ob das Wesen, der Fleiß in guten Werken, das nicht unfruchtbar seyn, sich immer in dieser Form zeigen werde oder nicht; dieß müsse aus andern Stellen entschieden werden. Diese Ansicht erscheint um so mehr als begründet, wenn wir bedenken, daß die Weissagung ja nur ihrer Endbeziehung nach Messianisch ist, daß vorläufige Erfüllungen derselben noch in die Zeiten des A. B. fallen, wo die Sache nicht ohne die Form erscheinen konnte. Daß übrigens der Pr. die Ewigkeit des Wesens nicht auf die alttestamentliche Form übertrug, zeigt C. 1, 11. Die dort gegebene Verkündung, daß an allen Orten der Erde reines Speisopfer dem Herrn werde dargebracht werden, setzt einen gänzlichen Umsturz der Form, das Aufhören der strengen Verordnungen über die Einheit des Gottesdienstes, das Aufhören des ganzen Levitischen Gottesdienstes voraus. Auf eine große Aenderung führt auch V. 24. Wird das Land mit dem Banne geschlagen, so muß auch der Tempel entheiligt und vernichtet, und somit die Möglichkeit der Darbringung von Opfern genommen werden.

V. 4. **Und angenehm ist dem Herrn das Speisopfer Judas und Jerusalems, wie in den Tagen der Urzeit und wie in den Jahren der Vergangenheit.** Wir haben hier das Gegentheil von C. 1, 10. 13. 2, 13 vgl. Jes. 1, 11. Die bewirkende Ursache der großen Veränderung, also auch der Vergleichungspunct zwischen diesen Opfern und den früheren, ist nach V. 3 die Gerechtigkeit. Dieß zeigt auch C. 2, 6, wo von dem Priesterstande in der früheren besseren Zeit gesagt wird: „Gesetz der Wahrheit war in seinem Munde, und Unrecht ward nicht erfunden auf seinen Lippen, in Frieden und in Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, und bekehrte Viele von Missethat". Ist der Priesterstand, und mit ihm das Volk

nach Austilgung der Gottlosen durch das Gericht des Herrn, zu dieser seiner früheren Beschaffenheit zurückgekehrt, so kehrt auch des Herrn frühere Gnade zurück. Des Herrn frühere Gnade. Dieß hebt der Prophet nicht umsonst hervor. Die Zukunft bringt dem Bundesvolke nichts absolut Neues. Die Veränderung ist eine ἀποκατάστασις, die Verheißung hat in dem schon früher Dagewesenen die Gewähr ihrer Realität. Ist das Frühere aus Gottes Wesen hervorgegangen, so muß sich dasselbe, wenn die Bedingungen wieder vorhanden sind, in Zukunft auf gleiche Weise äußern, vergl. Jes. 1, 26. Klagel. 5, 21. Der Pr. hat besonders die Zeiten Davids, vielleicht auch die der Patriarchen und die ersten des Aufenthaltes in der Wüste (Jerem. 2, 2) im Auge. Die vollendete Erfüllung der Verkündung u. V. gehört erst der Zukunft an, der Zeit von der in Röm. 11 geredet wird. Das im Vor. angekündigte Gericht liegt vollständig vor Augen, die Frucht des Gerichtes, die Buße und Gnade läßt noch zum Theil auf sich warten, doch hat auch da die Erfüllung einen trefflichen Anfang genommen, und findet vor unseren sehenden Augen ihre Fortsetzung.

V. 5. **Und ich nahe mich euch zum Gerichte, und bin ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und die Ehebrecher, und die da schwören zum Lug und drücken den Lohn des Lohnarbeiters und die Wittwe und die Waise, und beugen den Fremdling, und mich nicht fürchten, spricht der Herr.** Das Mittel in Gottes Hand zur Herbeiführung jener besseren Zeit ist (im Einklange mit V. 2, 3) das Gericht über die, welche in dem Wahne, daß es sie nicht treffe, dasselbe so sehr herbeisehnen, und über seine Verzögerung murren. *) Daß hier nicht von einem Gerichte die

*) Calvin: consilium prophetae minime ambiguum est; vult enim ostendere, quam perverse expostulent cum deo, quia centies perire debue-

Rede seyn kann, was rein der fernen Zukunft angehört, sondern nur von einem solchen, das schon in der Gegenwart seinen Anfang nimmt, und sich dann, mit der Sünde gleichen Schritt haltend, immer mehr steigert, bis es seinen Culminationspunkt erreicht, ist so klar, daß mehrere unter denen, welche V. 1 — 4 auf absolut Zukünftiges beziehen zu müssen glaubten, wie Abarbanel, Venema, sich nicht anders zu helfen wissen, als durch das gewaltsame Mittel der Isolirung unseres Verses, der von einem ganz anderen Gerichte handeln soll, wie V. 2 und 3, da doch der Prophet überall nur ein Gericht, gegenwärtig und zukünftig zugleich, kennt. Wie das Nahen zum Gerichte schon in der Gegenwart seinen Anfang nehme, zeigt besonders in dem mit dem unsrigen eng verbundenen folgenden Abschnitte das „durch den Fluch seyd ihr verflucht" V. 9, vgl. auch V. 11, wonach der Fresser schon da ist. Dazu kommt dann das מְמַהֵר, eilig, schleunig, im deutlichen Gegensatze gegen die zögernde Langsamkeit, welcher die Murrenden Gott beschuldigt hatten. — Die Anrede wird, wie die deutliche Beziehung auf C. 2, 17 zeigt, an alle Murrenden, an die ganze gottlose Masse gerichtet. In ihrer eigenen Bestrafung wird sich Gott also als der Gott des Rechtes zeigen, daß der Vorwurf, er habe an den Gottlosen Gefallen, und die Frage: wo ist der Gott des Rechtes? fortan nicht mehr vernommen werden soll. Das Zeugniß Gottes gegen die Zauberer u. s. w. ist ein thatsächliches. Die über sie verhängte Strafe zeugt von ihrer Schuld, die sie so sorgfältig verhehlen, und in ihrer Frechheit sogar so weit gehen, Gott zum Gerichte aufzufordern. Die einzelnen genannten Verbrechen, die zu Ende in den Worten: und mich nicht fürchten, auf ein Grundverbrechen zurückgeführt werden, sind sämmtlich solche, die

---

rant, quum essent apostatae, quum essent obscoenis libidinibus dediti, quum essent crudeles, avari, perfidi.

im Gesetze schwer verpönt sind, und absichtlich bezeichnet sie der Prophet fast durchgängig mit den Worten des Gesetzes. Die Zauberei war im Gesetze bei Lebensstrafe verboten, Ex. 22, 17, Deut. 18. 14. Wie sehr sie unter den Juden nach dem Exile im Schwange ging, zeigen Stellen, wie Apgsch. 8, 9. 13, 6. Jos. arch. 20, 6, b. Jud. 2, 12. 23. Als in die Categorie des Ehebruches gehörend, hatte der Prophet schon C. 2, 10—16 jene Verbindungen mit heidnischen Weibern zum Nachtheil der Frauen aus dem Bundesvolke bezeichnet, so wie auch den Leichtsinn in der Ehescheidung. Wo diese feineren Arten des Ehebruches im Schwange gehen, da sind immer auch die gröberen verbreitet. Das: und die da schwören u. s. w. sieht auf Lev. 19. 12 hin: „und nicht sollt ihr schwören in meinem Namen לַשָּׁקֶר, zum Luge", also daß euer Schwur dem Luge angehört, lügenhaft. Die Worte: und die drücken u. s. w., spielen an auf Deut. 24, 14. Das Verbum wird wie hier mit dem Accus. der Sache außerdem nur noch Mich. 2, 2 verbunden, sonst immer mit dem Accus. der Person. Dieß erfordert eine Bed., welche allenfalls, in dichterischer Rede, auch auf die Sache bezogen werden kann, eigentlich aber der Person angehört, die auch hier gleich nachfolgt, und bei Micha vorangeht. Das: und beugen den Fremdling, sieht zurück auf Deut. 27, 19. 24, 17. Deshalb aber darf man nicht etwa mit vielen Ausleg. annehmen, daß hier das in den Grundst. vorkommende מִשְׁפַּט zu ergänzen sey. הִטָּה, beugen, kann ebenso gut von der Person gebraucht werden, wie von ihrem Rechte, vgl. Am. 5, 12: „die Armen beugen sie im Rechte". Prov. 18, 5. Das Gesetz athmet die zärtlichste Liebe gegen die Fremdlinge, die unter Israel sich aufhaltenden Ausländer, — der Ausdruck ganz allgemein, sowohl diejenigen umfassend, welche durch die Beschneidung dem Bundesvolke einverleibt waren, wie diejenigen, welche nicht, von den ersteren z. B. Ex. 12, 19, von den letzteren Deut. 14, 21, —

zum sicheren Beweise, daß der Vorwurf des odium humani generis gegen die alttestamentliche Religion ungegründet ist, und daß die gebotene specielle Liebe gegen die Volksgenossen, die allgemeine Menschenliebe nicht ausschließen, sondern begründen soll. So heißt es Ex. 23, 9: „und den Fremdling sollst du nicht drängen, und ihr wißt, wie es dem Fremdling zu Muthe ist; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Aegypten". Das: und mich nicht fürchten, gehört eigentlich als der Quell aller übrigen Verbrechen an die Spitze; der Prophet setzt es aber zuletzt, weil er es mit Heuchlern zu thun hat, denen erst aus der Schlechtigkeit der Früchte die Schlechtigkeit des Baumes nachgewiesen werden muß.

V. 6. Denn ich bin Jehova, nicht ändere ich mich, und ihr Kinder Jakobs, nicht geht ihr zu Ende. כִּי muß auch hier als Part. rat. genommen werden. Die Versuche, ihm eine andere Bedeutung zu geben, sind nur daraus hervorgegangen, daß man übersah, wie jedes Gericht über das Volk Gottes, nach Röm. 11 auch das letzte und schwerste, das jetzt noch auf ihm lastet, zugleich eine Gnade ist. Hier diese Seite hervorgehoben zu sehen, darf um so weniger befremden, da sie schon in V. 3 und 4 hervortritt. Daß in dem: ich bin Jehova, auf die Bedeutung des Namens Gewicht gelegt wird, zeigt das folgende: ich ändere mich nicht. Der Name Jehova — eigentlich Jahveh, Fut. des V. הוה, die ältere Form für היה, er ist, oder der Seyende — bezeichnet Gott als das reine Seyn, im Gegensatze gegen alles Geschaffene, dessen Seyn immer beziehungsweise ein Nichtseyn ist. Aus der Reinheit des Seyns geht die Unveränderlichkeit des Wesens hervor; weil Gott ist, so ist er auch der er ist, stets derselbe, vgl. Ex. 3, 14, Beitr. 2 S. 244 ff. Und aus der Unveränderlichkeit des Wesens folgt nothwendig die Unveränderlichkeit des auf dem Wesen beruhenden Willens. Hat nun Gott mit Israel einen Bund ge-

schlossen, hat er ihm seine Erwählung versiegelt, so müßte Gott aufhören Jehova und also wahrer Gott zu seyn, wenn er Israel zu Grunde gehen ließe, und weil er Jehova, der Seyende, der Unveränderliche ist und bleibt, so übt er jetzt Gericht, um das Bundesvolk vor dem Untergange zu bewahren. Uebrigens ist לֹא כְלִיתֶם ebenso Erklärung des Bne Jakob, und Folgerung aus demselben, wie לֹא שָׁנִיתִי aus Jehova, so daß derselbe Sinn da seyn würde, wenn auch bloß stände: כִּי אֲנִי יְהוָֹה וְאַתֶּם בְּנֵי יַעֲקֹב. Die Söhne Jakobs stehen hier in dem emphatischen Sinne des Bundesvolkes, vgl. Ps. 24, 6. Die Einzelnen, welche bloß den Namen und Schein der Söhne Jakobs tragen, die ungetreuen Söhne, Deut. 32, 20. die Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke, weil sie den Bund zu nichte gemacht haben, können nicht bloß, sie müssen durch Gottes Gerichte vernichtet werden, aber das Ganze kann nie Vernichtung treffen. Parallst. sind, was Jehovas Unveränderlichkeit im Allgemeinen betrifft, Num. 23, 19: „Gott ist kein Mann, daß er lüge, und kein Menschensohn, daß ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht ausrichten?“ 1 Sam. 15, 29: „Auch lüget die Ewigkeit Israels nicht, und reuet ihn nicht; denn kein Mensch ist er, daß ihn reue“. Jac. 1, 17: παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Parallelst. in Bezug auf Israels, auf Jehovas Unveränderlichkeit gegründete Unvertilgbarkeit Jerem. 30, 11: „Denn mit dir bin ich, spricht der Herr, dich zu erretten; denn zu nichte werde ich machen alle Heiden, unter die ich dich zerstreut habe, nur dich werde ich nicht zu nichte machen“. (Diese St. ist als die eigentliche Grundst. für die unsrige zu betrachten, und ihre Vergleichung gibt die Gewähr für die Richtigkeit der gegebenen Erkl.) Klagel. 3, 22. 23. Dann Röm. 11, 29, wo in Bezug auf Israel gesagt wird: ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ.

Der Abschnitt Cap. 3, 13—24.

V. 13. Ihr thut mir Gewalt an mit euren Reden, spricht der Herr, und ihr sprechet: was bereden wir denn gegen dich? חָזַק mit עַל stark seyn über Jemanden, immer s. v. a. Gewalt anthun, überwältigen, vgl. bes. Ex. 12, 33. Ez. 3, 14. 2 Sam. 24, 4. 2 Chron. 27, 5. Die Bedeutung schwer, hart, beschwerlich seyn, welche die Ausll. gewöhnlich hier annehmen, ist nicht durch den Sprachgebrauch gesichert, und die Bedeutung Gewalt anthun, schon wegen des dann genau entsprechenden הוֹגִיעַ in C. 2, 17 vorzuziehen. Gott ist im Verhältniß zu seinem Volke barmherzig, gnädig, langmüthig, Ex. 34, 6, er zügelt seinen Zorn, Jes. 48, 9, aber sie gehen in ihrer Frechheit so weit, daß ihm die Geduld endlich reißt. נִדְבַּר wird Ez. 33, 30 erklärt durch: „reden Einer mit dem Andern und Mann mit seinem Bruder." Daß man an Gespräche zu denken habe, zeigt außer der Form, welche nicht reden schlechthin bedeuten kann, schon die Rede selbst hier V. 14. 15 und C. 2, 17; sie sprechen nicht etwa zu Gott, sondern unter einander von Gott; ebenso die entgegengesetzte Rede der Frommen, welche ebenfalls, wie schon das „Einer zum Andern" zeigt, eine Besprechung ist. Die reciproke Bedeutung von Niph. erklärt sich ebenso leicht wie die reflexive. Bei beiden wird nur die Handlung ausgedrückt; der oder die Handelnden müssen aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden.

V. 14. Ihr sprechet: Eitel ist's Gott dienen, und was für Gewinn, daß wir hüten seine Hut*) und

*) Die im Pent. außerordentlich häufige, und aus ihm entnommen auch in einigen späteren Büchern (Ezech. und Chronik) mehrfach vorkommende, in den Schriften aus dem mittleren Zeitraum sehr seltene Redensart שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת mit nachf. Gen., wird vielfach falsch aufgefaßt. Wie wenig man

schmutzig einhergehen vor dem Herrn der Heerschaaren? קְדֹרַנִּית, schmutzig, bezeichnet den äußeren habitus beim Fasten. Es bezieht sich auf die ganze äußere Erscheinung, nicht blos auf die Kleidung, sondern auch auf das Gesicht. (Vgl. zu Ps. 35, 14.) Indem man sich selbst erniedrigte und hart behandelte (die Bez. im Pent. für das Fasten ist עִנָּה נֶפֶשׁ, die Seele casteien; צוּם mit seinen derivatis kommt im ganzen Pent. noch nie vor), gab man eine thatsächliche Erklärung ab, daß man sich als Sünder erkenne und jeder Strafe für würdig achte.

---

damit auf's Reine zu kommen weiß, zeigt schon, daß man sie an der einen St. so, an der andern so übersetzt, da doch bei einer so eigenthümlichen Redensart nicht ohne die zwingendsten Gründe Verschiedenheit der Bedeutungen angenommen werden darf. Gesen., De Wette, Rödiger erklären an den meisten St. מִשְׁמֶרֶת durch Gesetz, Befehl, Gebrauch, die ganze Redensart durch: beobachten, was gegen Jemand zu beobachten ist. Dagegen aber genügt schon allein Jos. 22, 3: „und ihr sollt hüten die Hut des Gebotes des Herrn, eures Gottes." Vgl. noch dagegen 1 Chron. 12, 29. Num. 3, 6. Ez. 40, 45. 46. Lev. 1, 53. 18, 3—5. Das Richtige ist wohl ohne Zweifel Folgendes. מִשְׁמֶרֶת hat die Bedeutung Achtung, Wahrnehmung, Sorge, vgl. z. B. Num. 18, 8: „siehe ich gebe dir die Wahrnehmung meiner Hebopfer." Die Achtung Jemandes oder einer Sache achten, ist seiner oder ihrer wahrnehmen. Diese Bed. ist auf alle Stellen anwendbar. Einige Beispiele aus den verschiedenen Klassen mögen dieß zeigen: Gen. 26, 5: „zum Lohne dafür, daß Abraham gehört hat auf meine Stimme und mein wahrgenommen, meiner Gebote, meiner Verordnungen und meiner Gesetze", vgl. Lev. 8, 35. 18, 30. 22, 9. Num. 9, 19. 23. 2 Chron. 23, 6. 1 Kön. 2, 3 („alles Volk soll des Herrn wahrnehmen", aus Achtung vor ihm nicht in die heiligen Oerter einbrechen), 1 Chron. 12, 29: „und bis dahin nahm ihr größerer Theil wahr des Hauses Saul" (vgl. κατανοεῖν Hebr. 3, 1), Num. 3, 6—8: „Führe herzu den Stamm Levi, und laß ihn treten vor Aharon, den Priester, daß sie ihm dienen, und sie sollen wahrnehmen seiner und der ganzen Gemeinde vor dem Versammlungszelte, daß sie thun den Dienst der Wohnung, und sie sollen wahrnehmen alle Geräthe des Versammlungszeltes, und wahrnehmen der Kinder Israel." Ez. 44, 8: „und ihr habt nicht wahrgenommen meiner Heiligthümer, sondern stelltet euch solche an, die meiner Heiligthümer wahrnähmen." V. 14. 15. 40, 45. 46. 1 Chron. 23, 32. Levit. 1, 53. 18, 4. 5. Num. 18, 3—5.

Hier ist besonders die Rede von freiwilligem Fasten, bei dem die Meinung der Verdienstlichkeit am nächsten liegt, theils des ganzen Volkes, theils Einzelner. Auf die freiwilligen Casteiungen der letzteren nimmt schon das Gesetz Rücksicht, Num. 30, 14, welches nur in Bezug auf das Versöhnungsfest das Fasten ausdrücklich gebietet, Levit. 16, 29. 31, indirect aber auch jenes freiwillige Fasten. Denn da es Buße verlangt für jede Sünde, das Fasten aber die damals übliche Verkörperung der Buße war, so daß man sich kaum das Bezeichnete ohne Zeichen denken konnte, so wurde eigentlich das erstere in dem letzteren mitgeboten. — מִפְּנֵי kann nicht ohne weiteres für לִפְנֵי stehen. Das Fasten wird als von dem Angesichte des Herrn ausgehend bezeichnet, weil man es um seinetwillen übernimmt, und eben deshalb findet das Volk es so ungerecht, daß es keinen Gewinn davon hat. — Was nun den Sinn des ganzen Verses betrifft, so darf man den Ausdruck verwerflicher Gesinnung nicht etwa in dem: Was für Gewinn haben wir, suchen. Jene Anforderung der sich über das Spiel von Freude und Leid hinwegsetzenden Resignation paßt wohl für neuere Philosophen, denen Gott ein absolut jenseitiger ist, nicht aber für die Schrift, die nur, weil Gottes Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe sich in der Gegenwart äußert, auch in der Zukunft ihre Aeußerung erwartet. Ἡ εὐσέβεια — sagt der Apostel 1 Timoth. 4, 8 — πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Und wo diese Verheißung nicht in Erfüllung zu gehen, wo das Sichtbare mit ihr in Widerstreit zu seyn scheint, da vernehmen wir nicht selten von wahrhaft Gläubigen eine Klage, welche der hier ausgesprochenen äußerlich ganz ähnlich, und doch nicht wie sie sündlich ist, vgl. z. B. Ps. 73, 13: „nur umsonst habe ich gereinigt mein Herz, und wasche in Unschuld meine Hände." Das Sündliche liegt hier vielmehr in dem Wahne, daß ihr bloß äußerlicher Gottesdienst, der noch dazu nach den vorhergehen-

den Rügen auch als solcher schlecht genug war, ein wahrer Gottesdienst, ihr Fasten, ein Leib ohne Seele, eine leere Form, ein wahres Fasten sey.*) Daß wir mit diesen Bemerkungen das Richtige getroffen, zeigt die Vergleichung von Jes. C. 58, welche St. der Prophet, auch aus anderweitigen Berührungen mit ihr zu schließen, sicher vor Augen gehabt hat. Wird diese Beziehung erkannt, so fällt die auch aus so vielen anderen Gründen verwerfliche Meinung, der Pr. habe es hier mit wahrhaft Frommen zu thun, von selbst weg. Jesaias, während seine Rüge gewöhnlich gegen die eine zu seiner Zeit vorherrschende Hauptrichtung des Abfalles, den Götzendienst, gerichtet ist, bekämpft hier die andere, diejenige, die nachher im Pharisäismus sich förmlich organisirte und zur Herrschaft erhob. Schon damals war das Fasten dasjenige äußerliche Werk, auf das man am meisten pochte, wodurch man am meisten das Bewußtseyn der inneren Leerheit erstickte. Ganz natürlich; denn unter allen äußeren Werken war das Fasten das Beschwerlichste, bei ihm lag also, den Mangel an Sündenerkenntniß und den damit eng zusammenhängenden Mangel an Erkenntniß der Heiligkeit Gottes vorausgesetzt, der Wahn der Verdienstlichkeit am nächsten. Während nun Maleachi die vermeintlich Gerechten mehr ihrem eigenen Gewissen überläßt, das er durch die Ankündigung des göttlichen Gerichtes aus seinem Schlummer aufzuwecken sucht, deckt Jesaias ausführlich die Thorheit dieses Wahnes auf: „Rufe mit der Kehle, schone nicht, zeige an meinem Volke ihr Vergehen, und dem Hause Jakob ihre Sünden. Und mich befragen sie jeden Tag, und die Kunde meiner Wege (meiner ihnen unbegreiflich erscheinenden Führungen)

*) Dieß sah schon Calvin: Putant vitam suam conformem esse omnibus praeceptis et tamen vix millesimam partem attigerant. — — Est hoc non vulgare in cultu dei, fastu omni deposito et confidentia etiam subacta, timide ambulare coram ipso. Sed hypocritae simiarum more imitantur, quod deus exigit vel probat. Interea de corde mutando nulla mentio.

begehren sie, wie ein Volk, das Gerechtigkeit gethan und das Recht seines Gottes nicht verlassen; sie verlangen von mir Gerichte der Gerechtigkeit (vgl. das: wo ist der Gott des Rechtes, 2, 17), das Nahen Gottes (vgl. das: und ich nahe mich euch zum Gerichte, C. 3, 5) wünschen sie (יֶחְפָּצוּ, vgl. das אֲשֶׁר־אַתֶּם חֲפֵצִים, C. 3, 1). Warum fasten wir, und nicht siehest du, casteien unsere Seele, und nicht weißt du? Siehe, am Tage eures Fastens findet ihr eure Lust (Gegensatz der Wirklichkeit gegen die Idee, das עַנֵּה נֶפֶשׁ, seiner Seele wehe thun; die Erkl.: treibet ihr Geschäft, nicht bloß sprachwidrig, sondern auch sinnentstellend), und alle eure Untergebenen drängt ihr" u. s. w.

V. 15. Und jetzt, wir preisen glücklich die Stolzen, aufgebaut sind die Thäter des Frevels, sie versuchen Gott und entrinnen dennoch. Die Beziehung auf V. 12 ist schon früher nachgewiesen worden. Schon diese Beziehung zeigt, daß hier unter זֵדִים die Heiden (Jes. 13, 11) verstanden werden müssen. Erbaut werden, s. v. a. gedeihen, Jer. 12, 16. 17, Ex. 1, 21, welche letztere St.: „und es geschah, weil die Wehmütter Gott fürchteten, so baute er ihnen Häuser", die Murrenden vielleicht speciell vor Augen haben: wie könnte wohl Gott noch Gott seyn! einst baute er als Gott des Rechtes den Gottesfürchtigen Häuser, jetzt den übermüthigen Verächtern. Welchen Sinn hier das Gott prüfen habe, erhellt besonders aus Vergl. von V. 10. Der Pr. hatte dort das Volk aufgefordert, Gott zu prüfen durch wahre Gerechtigkeit, ob er sich nicht durch Segnungen als den Gott des Rechtes erweisen werde. Was bedarf es dieser Prüfung von unserer Seite? antworten die Murrenden. Die Heiden haben ja schon eine solche angestellt. Sie legen es gleichsam geflissentlich darauf an, Gottes Gerechtigkeit durch ihre Frevel zur Aeußerung zu bringen. Besteht nun Gott in dieser Prüfung nicht, zeigt er nicht seine Gerechtigkeit durch ihre Bestrafung, wie dürften wir hoffen, daß er sich durch

Ertheilung von Segnungen gegen uns als den Gott des Rechtes bewähren werde.

V. 16. Da beredeten sich die Gottesfürchtigen untereinander, und der Herr merkte auf und hörte, und geschrieben ward ein Gedenkbuch vor ihm denen, die den Herrn fürchten und seines Namens gedenken. Den gottanklagenden Gesprächen der sich fromm dünkenden gottlosen Masse (das ganze Volk in V. 9) werden hier die gottrechtfertigenden des wahrhaft frommen Häufleins entgegengestellt. אָז, da, zeigt, daß die letzteren durch die ersteren veranlaßt und ihnen entgegengesetzt sind. Damit ist der Inhalt ihrer Gespräche hinlänglich bezeichnet, und es bedurfte um so weniger einer wörtlichen Anführung ihrer Theodicee, da sie im Wesentlichen identisch seyn mußte mit der von dem Pr. selbst gegebenen. Sie sprachen dasselbe, was Petrus in ganz ähnlichem Falle, in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates, als der zur höchsten Reife gelangte Geist des Murrens wider Gott von den Juden auch auf die schwächeren Judenchristen überging, vgl. 2 Petr. 3, 9: οὐ βραδύνει ὁ κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται· ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι, V. 15. u. 17. Da also der Inhalt der Gespräche der Frommen hinreichend bestimmt ist, so hat man keine Ursache, mit v. Til, J. D. Michaelis, Schmieder u. A. dem Pr. eine wörtliche Anführung aufzuzwingen. Sie übersetzen: dagegen sprechen die Verehrer Jehova's unter sich: Jehova merkt u. s. w., wogegen schon das hinreicht, daß das Fut. mit Vav. conv. nie Anfang einer ganz neuen Rede seyn kann. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wir hier eine geschichtlich eingekleidete Ermahnung an die Frommen vor uns haben. Der Pr., indem er beschreibt, was sie gethan, zeigt ihnen, was sie thun sollen, und zwar nachdrücklicher, als wenn er es in der Form des Sollens ausspräche. Er zeigt da-

durch, daß es eigentlich keiner Ermahnung bedarf, daß der Glaube sich seiner Natur nach so ausspricht, und daß, wer sich nicht so ausspricht, auf den Glauben verzichten muß. Wie die Ermahnung, so ist auch die Verheißung geschichtlich eingekleidet. — Das Bild der Aufzeichnung in ein vor dem Herrn liegendes Gedenkbuch, erläutert sich aus der Sitte der Perser, bei denen die Namen derer, die sich um den König verdient gemacht hatten, mit Benennung ihrer Verdienste in ein Buch eingetragen wurden, um zu seiner Zeit Belohnung zu erhalten, Esth. 6, 1, vgl. Dan. 7, 10, Ps. 56, 9.

V. 17. Und sie werden mir, spricht der Herr der Heerschaaren, auf den Tag, den ich schaffe, zum Eigenthum, und schonen werde ich ihrer, wie ein Mann schonet seines Sohnes, der ihm dienet. Hier der Grund der Eintragung in das Gedenkbuch. Nach den Accenten (das auf eine Verbindung mit dem Folg. hinweisende Munach unter עשה) muß man, wie es scheint, übersetzen: und sie werden mein auf den Tag, da ich schaffe Eigenthum. Diese Uebers. gewährt unverkennbar einen guten Sinn. Es wird bei ihr, in Uebereistimmung mit V. 18, besonders hervorgehoben, daß der Zweck jenes großen bevorstehenden Tages der sey, eine סְגֻלָּה zu schaffen, unter Israel selbst die Scheidewand aufzurichten, die nach der Meinung jener Heuchler nur zwischen dem ganzen fleischlichen Israel und den Heiden bestehen sollte. Für die Verbindung aber: Sie werden mir zum Eigenthum auf den Tag, den ich schaffe, die sich schon bei den LXX findet (*καὶ ἔσονταί μοι εἰς ἡμέραν ἣν ἐγὼ ποιῶ εἰς περιποίησιν*), spricht allerdings die Vergleichung der Grundstelle Ex. 19, 5: „und ihr werdet mir Eigenthum" u. s. w., dann V. 21, wo ebenfalls von dem Tage geredet wird, den der Herr schafft. סְגֻלָּה heißt nicht Eigenthum im Allgemeinen, sondern ein besonders werth und hoch gehaltenes, eig. was man erübrigt und bei Seite legt, Schatz,

vgl. Coh. 2, 8: ich sammle mir auch Silber und Gold, und einen Schatz von Königen und Provinzen. (Auch das ihm in den LXX und dem N. T. mehrfach entsprechende περιούσιος bedeutet nicht proprius alicui, peculiaris, ganz richtig die Gloss. in Oct. περιούσιον, ἐξαίρετον, eig. was übrig ist, aufbewahrt wird, vgl. Bengel zu Tit. 2, 14). Hier findet eine deutliche Beziehung statt auf die Stellen im Pentat., wo סְגֻלָּה von Israel im Gegensatze gegen die Heiden vorkommt, Ex. 19, 5: „und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und bewahren meinen Bund, so werdet ihr mir סְגֻלָּה aus allen Völkern." Deut. 7, 6: „denn ein heilig Volk bist du dem Herrn, deinem Gott; dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, daß du ihm seyst zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern, die auf der Erde sind." 26, 18 (Ps. 135, 4). Wie damals am Sinai sich Gott Israel zur סְגֻלָּה machte aus allen Völkern, so macht er jetzt aus dem ganzen fleischlichen Israel sich das wahre Israel zur סְגֻלָּה, oder vielmehr er läßt diejenigen allein als seine סְגֻלָּה erscheinen, die stets allein es waren. Denn daß dieß angekündigte neue Erheben zur סְגֻלָּה nur als eine Fortsetzung jenes ersten zu betrachtet ist, daß die Gottlosen eigentlich nie Theil an der סְגֻלָּה hatten, zeigt ja das: „wenn ihr hören werdet auf meine Stimme, und bewahren meinen Bund." In diesem wenn ist schon indirect die Weissagung enthalten, die hier ausdrücklich ausgesprochen wird. Gott kann nach ihm gleich wenig leiden, daß die, welche die gestellte Bedingung erfüllen, fortdauernd wegen der Gemeinschaft mit den Nichterfüllenden der Verheißung verlustig gehen, und daß die Nichterfüllenden um der Erfüllenden willen als סְגֻלָּה behandelt werden. Nach den durch die ganze Geschichte hindurchgehenden vorbereitenden Sichtungen muß endlich eine große Sichtung eintreten, durch welche die Nichtbeschnittenen am Herzen den Nichtbeschnittenen am Fleische gleichgestellt werden, vgl. Jer. 9, 24. 25, während die treuen Söhne in die

vollen Kindesrechte eingesetzt werden. Diese große Scheidung fand bei der Erscheinung Christi statt. Der Ausdruck schonen, für zärtliche Liebe beweisen, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen die Nichtschonung der Nichtsöhne. Ein ganz ähnlicher stillschweigender Gegensatz 1 Sam. 23, 21, wo Saul mit Rücksicht auf das schonungslose Bezeigen Anderer zu den Siphiten spricht: gesegnet seyd ihr dem Herrn, daß ihr mein geschonet. Das: der ihm dienet, steht mit besonderem Nachdrucke. Soll sich die väterliche Liebe in ihrer ganzen Stärke zeigen können, so muß bei dem Sohne mehr vorhanden seyn, als die bloße leibliche Abstammung, welche nur die erste Grundlage des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn bildet; er muß durch freie That des Willens zum Sohne geworden seyn. Aehnlich bei Israel im Verhältniß zu Gott. Der leiblichen Abstammung steht die Aufnahme in die Kindschaft Gottes durch die Beschneidung gleich. Auf sie sich stützend, wähnten Viele, daß es nun nichts weiter bedürfe, um Anspruch auf Gottes väterliches Bezeigen machen zu können. Der Pr. aber weist darauf hin, wie das Ueberkommene, falls es ein Aeußeres bleibe, weit entfernt, Ansprüche zu gewähren, nur dazu diene, größere Verantwortung zu begründen, schonungsloseres Bezeigen herbeizuführen.

V. 18. Und sehen werdet ihr wieder den Unterschied von Gerechtem und Bösem, von der Gott dienet und der ihm nicht dienet. Die deutliche Beziehung auf die Klage der Murrenden, daß Gott keinen Unterschied mache zwischen den Gerechten und den Bösen, ein Gegensatz, der ihnen zusammenfiel mit dem rein äußerlichen Israels und der Heiden, zeigt, daß die Anrede hier an die Heuchler gerichtet ist. Ihr werdet erfahren, daß eure Klage ungegründet ist, aber zu eurem eignen Schaden. Das: ihr kehret zurück, bezieht sich auf frühere Scheidungen, z. B. die in Aegypten (Ex. 11, 7: „damit ihr erkennet, daß der Herr unterscheidet zwischen

Aegypten und zwischen Israel"), auf die sich die Heuchler beriefen, und daraus zu erweisen suchten, daß Gott jetzt, wo gar keine Spuren einer solchen Unterscheidung zu finden, nicht mehr Gott seyn könne*). בֵּין nehmen die meisten Ausll. als Nomen, Unterschied. Allein unter der Masse von Stellen, wo בֵּין vorkommt, ist sonst wohl keine einzige, wo man es als Nomen zu nehmen hätte. (Jes. 44, 4 ist בְּבֵין inzwischen, 1 Sam. 17, 4 wird die Präpos. nur als Nomen behandelt). Die Bed. zwischen ist hier auch ganz passend. Wir sehen gar nicht, was zwischen dem Gerechten und dem Bösen seyn sollte, sagen die Murrenden; es wird eine Zeit kommen, wo ihr das Zwischen des Gerechten im Verhältniß zum Bösen wieder sehen werdet, sagt der Pr. Auf ähnliche Weise wird eine große Scheidung unter dem Bundesvolke selbst angekündigt von Jes. 65, 13. 14: „Siehe, meine Knechte werden essen, und ihr werdet hungern, siehe, meine Knechte werden trinken, und ihr werdet dursten, siehe, meine Knechte werden sich freuen, und ihr werdet euch schämen. Siehe, meine Knechte werden jauchzen vor Herzenswonne, und ihr werdet heulen vor Herzenswehe," vgl. Dan. 12, 2. In ihrer Vollendung ist solche Scheidung eine jenseitige, vgl. die auf derselben Idee beruhende und also dem Wesen nach identische Darstellung Matth. 25, 31 ff. Aber so gewiß, als Gott der Gott des Rechtes nicht etwa wird, sondern von Ewigkeit her und durch alle Zeiten hindurch ist, so gewiß muß auch das Fegen der Tenne, das Verbrennen der Spreu und das Sammeln des Waizens in die Scheune durch alle Zeiten hindurchgehen.

V. 19. Denn siehe der Tag kommt brennend wie der Ofen, und es werden alle Stolzen und jeder, der

*) Vielleicht aber bezeichnet שׁוּב, ursprünglich sich wenden, hier nur den Gegensatz gegen den bisherigen Zustand, vgl. Sach. 1, 6. 8, 15.

Bosheit übt, zur Stoppel, und es verbrennt sie der kommende Tag, spricht der Herr der Heerschaaren, der nicht lassen wird ihnen Wurzel und Zweig. Im vor. V. war eine große Scheidung angekündigt worden zwischen den Gerechten und den Bösen. Hier wird nun das Verderben geschildert, was diese Scheidung über die Gottlosen, in den beiden folgenden Versen der Segen, den sie über die Frommen bringen wird. Die Ausll. theilen sich hinsichtlich des hier angekündigten Tages. Venema: alii ultimum et universale judicium in fine mundi, alii particulare in Judaeos per Romanos, pauci utrumque. Faßt man aber auch mit den letzteren die beiden ersten Beziehungen zusammen, so hat man noch nicht die ganze Wahrheit, so wenig wie man sie bei gleicher Ansicht in Bezug auf die Verkündung Christi bei Matthäus C. 24 und 25 hat. Wie wäre man wohl berechtigt, in der Zeit von dem Aussprechen der Weissagung an, bis zur Römischen Zerstörung, die großartigen Realisirungen der hier ausgesprochenen Idee auszuschließen, wie die zur Zeit der Maccabäer, wo die ἄνομοι, παράνομοι, ἐργαζόμενοι τὴν ἀδικίαν, ἀσεβεῖς, ἄνδρες λοιμοὶ, wie sie in den Büchern der Maccabäer mit Rücksicht auf unsere Weissagung und auf ähnliche genannt werden, die von ihnen verspottete Wahrheit, daß Gott der Gott des Rechtes ist, durch die Erfahrung kennen lernten, wie die unscheinbaren und nur dem Auge des Glaubens erkennbaren Realisirungen, die sich durch diesen ganzen Zeitraum hindurchziehen, mit Einschluß der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in den einzelnen Schicksalen einzelner Individuen. Mit welchem Rechte will man den ganzen Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems bis zum Weltgerichte als nicht hieher gehörig betrachten, gleich als ob in dem großen Buche der Geschichte nur das erste und letzte Blatt mit dem Finger Gottes beschrieben, das Uebrige leer gelassen sey? Gottes Gericht über den falschen Samen, die todten Glieder seiner Ge-

meinde, wird hier beschrieben. seiner Gemeinde, die durch alle Zeiten ein und dieselbe ist, so daß die Weissagung nicht etwa als mit den Zeiten des N. T. abgethan betrachtet werden kann, und die Erfüllung der Weissagung beginnt grade da, wo ihr Gegenstand, das Gericht, was nie ein fernes ist, und schreitet mit dem Gerichte fort durch alle Zeiten bis zu ihrem Ende. Nicht bloß, sondern nur am sichtbarsten tritt sie mit ihm hervor am Ende der beiden Oeconomien (der letzteren sofern sie ein Gnadenreich ist). — In Bezug auf הִנֵּה Calvin: quasi in rem praesentem vocat Judaeos, ut intelligant non procul distare, sed jam imminere suis capitibus dei vindictam. Dem verzehrenden Feuer steht im folgenden Verse die erquickende Sonne entgegen. כַּתַּנּוּר, wie der (brennende) Ofen, dient zur Verstärkung. Im Glühofen brennt das Feuer schärfer, wie in freier Luft. Feuer, das Spreu und Stoppeln verzehrt, als Bild des Unterganges der Gottlosen schon Jes. 5, 24. זֵדִים und עֹשֵׂה־רִשְׁעָה steht in deutlicher Beziehung auf V. 15, euch, die ihr es vor allen seyd, nicht die, welche ihr also nennt. אֲשֶׁר ist nicht auf den Herrn, sondern auf den kommenden Tag zu beziehen. Derselbe Gegensatz von Wurzel und Zweig Hi. 18, 16. Der Baum ist hier wie in Am. 2, 9 das Bild des Volkes oder der gesammten gottlosen Masse.

V. 20. Und es gehet auf euch, die ihr meinen Namen fürchtet, Sonne der Gerechtigkeit, und Heilung ist unter ihren Schwingen, und ihr gehet aus und hüpfet wie Kälber der Mast. Die Sonne ist die Gerechtigkeit selbst. Mit der leiblichen Sonne wird sie verglichen, weil sie, jetzt verdunkelt, dann hell strahlen, besonders aber, weil sie den Elenden reiche Erquickung gewähren wird. Die Gerechtigkeit ist nicht die subjective, sondern die auf Grund derselben von Gott ertheilte, welche das Heil zur unzertrennlichen Begleiterin hat, oder eigentlich das Heil selbst ist, nur nach einer an-

dern Betrachtungsweise, als thatsächliche Rechtfertigung und Gerechterklärung, vgl. z. B. Ps. 132, 9: „deine Priester mögen anziehen Gerechtigkeit und deine Frommen jubeln." An die Rechtfertigung = Sündenvergebung darf man hier nicht denken. Dieß würde dem ganzen Contexte zuwider seyn, da in ihm von dem Gerichte, von der großen Scheidung zwischen denen die Rede ist, die schon gerecht oder noch gottlos sind, vgl. V. 18. Hier ist die Erwähnung der Sündenvergebung ebenso wenig an ihrer Stelle, wie Matth. 25, 31 ff. Der Gerechtigkeit entspricht hier vielmehr die ἀπολύτρωσις Luc. 21, 28, mit der die Herrschaft des Scheines aufhört, die Harmonie zwischen Aeußerem und Innerem hergestellt, und alles Verborgene, es sey gut oder böse, ans Licht gebracht wird. Die Väter, von Justinus an, verstehen unter der Sonne der Gerechtigkeit Christum, Suicer S. 1320, und ihnen folgen auch bei weitem die meisten späteren Ausll.*). Diese Erkl. ist in der Hauptsache vollkommen begründet. Derjenige, durch den die Gerechtigkeit den Frommen zu Theil werden soll, mit dessen Erscheinen ihnen die Sonne der Gerechtigkeit aufgeht, ist nach 3, 1 der מַלְאַךְ יְהוָה, der himmlische Mittler des Bundes, der seine Verheißungen und seine Drohungen realisirt, der λόγος. Auszusetzen aber ist an dieser Erklärung ein Doppeltes. 1. Sie findet hier eine bestimmte Erwähnung der Person Christi, er selbst soll die Sonne der Gerechtigkeit seyn, da doch hier die Gerechtigkeit als die Sonne bezeichnet wird. Dieser Unterschied betrifft bloß die Form. Denn derjenige, welcher die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen läßt, kann auch selbst als die Sonne der Gerechtigkeit betrachtet werden, so wie der Friedenbringer Mich. 5, 4 selbst Friede genannt, wie Jehova in Ps. 84, 12, Jes. 60, 19 als Sonne und Licht

*) Vgl. die Nachweisungen bei Joh. Heinr. Majus, de Christo sole justitiae, Gießen 1710.

bezeichnet wird, vgl. Joh. 1, 5. 9. 8, 12. 2. Sie versteht unter der Gerechtigkeit wenigstens vorwiegend die Sündenvergebung. So erklärt z. B. Luther zu d. Stelle, die Sonne der Gerechtigkeit, durch: die gerecht macht, die solchen Glanz gibt, dadurch die Leute gerecht werden, und erledigt von Sünden. Diese Differenz ist wesentlicher. Nach den Gerichten der Gerechtigkeit, danach, daß Gott einem jeglichen gebe nach seinen Werken, den Gerechten und den Ungerechten, hatten die Murrenden verlangt; auf das Gericht, die Belohnung der Frommen und die Bestrafung der Gottlosen, beschränkt sich die Ankündigung des Pr. Die Sündenvergebung gehört also nicht hieher; sie ist mitbeschlossen in der mehr beiläufigen Ankündigung, daß Gott seinen Boten senden werde, damit er den Weg bahne vor ihm. Wer diesen sein Amt an sich ausüben läßt, der erhält die Vergebung der Sünden; wer es nicht thut, über dem bleibt der Zorn Gottes. Ist der Herr selbst erst zum Gerichte gekommen, so gilt es nicht mehr Aenderung des Verhältnisses zu ihm, sondern nur Offenbarung desselben. Unsere Stelle ist also parallel solchen wie Ps. 112, 4: „es geht auf Licht den Gerechten in der Finsterniß." — Flügel werden, wie hier der Sonne, der Morgenröthe beigelegt, Ps. 139, 9, dem Winde Ps. 104, 3, an beiden Stellen zur Bezeichnung der Schnelligkeit*). Hier sind nun die Flügel entweder als dasjenige zu betrachten, womit die Sonne herbeieilt, um die Heilung zu bringen, oder als dasjenige, was sie schützend und erwärmend über die Ihrigen ausbreitet, vgl. Ps. 36, 8. 91, 4, Matth. 23, 37. Das letztere

*) Macrob. Sat. 1, 19: hoc argumentum Aegyptii lucidius absolvunt, ipsius solis simulacra pennata fingentes. Eurip. Jon v. 122: ἅμ' ἡελίου πτέρυγι θοῇ. Virgil. Aen. l. 8 v. 396: Nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis. Auf der Antoninischen Säule wird Jupiter selbst unter dem Bilde einer geflügelten Sonne dargestellt.

ist das näher liegende. Denn den Flügeln wird die Heilung selbst beigelegt, nicht ihre schleunige Bewirkung. Die Heilung weist hin auf die heilende, erquickende und belebende Kraft der natürlichen Sonne. Der Winter und die Nacht des Leidens hat die Gerechten matt und elend gemacht. Durch das ausgehen wird der frühere Zustand als ein solcher der Eingeschlossenheit und Gefangenschaft bezeichnet, Mich. 2, 13, Ps. 88, 9. Nun werden sie aus ihren dumpfen Löchern auf die freie, vom hellen Sonnenglanze beschienene Flur geführt*).

V. 21. Und ihr zertretet die Bösen; denn seyn werden sie Asche unter euren Fußsohlen am Tage, den ich schaffe, spricht der Herr der Heerschaaren. Das Bild der Asche sieht zurück auf das Bild des Feuers in V. 19. Der Gegensatz der Gerechten und der Bösen ist hier nach dem ganzen Zusammenhange ein innerer. Die kleine Heerde hatte von der gottlosen Masse viel zu leiden. Der daraus erwachsenden Anfechtung wird begegnet durch die Hinweisung auf den vom Herrn festgesetzten Tag, der Alles ändern wird, vgl. Luc. 21, 28.

V. 22. Gedenket des Gesetzes Mose's, meines Knechtes, das ich befohlen habe ihm auf Horeb für ganz Israel, Gesetze und Rechte. Dieser Ausspruch, auf dessen hohe Wichtigkeit die LXX dadurch aufmerksam machen wollten, daß sie ihn an das Ende des ganzen Buches versetzten, die Masorethen durch die littera majuscula ז, wird von den älteren Ausll. gewöhnlich falsch aufgefaßt, indem sie ein vorläufig hinzudenken**). Zu dieser Einschiebung hat man keine

---

*) Die von Mehreren für מרבק angen. Bed. „Stall," worin das Vieh angebunden wird, paßt nicht zu dem ausgehen und hüpfen. Dieß führt auf den Zustand der Freiheit.

**) So z. B. v. Til.: hoc studium commendat, quamdiu forent in exspectatione Christi, destituti prophetis. — Usque dum mittatur Elias ille.

Berechtigung. Denn Elias bringt nichts Neues; er macht nur das Alte wieder lebendig; der Bundesengel erscheint nicht lehrend und gesetzgebend, sondern richtend. Ebenso wenig aber hat man dazu Veranlassung. Das Gesetz kommt hier — was man eben übersehen hat — nicht nach seiner zufälligen und vergänglichen Form, sondern nach seinem Wesen als Abdruck der Heiligkeit Gottes in Betracht, gradeso wie Matth. 5, 17. In dieser Eigenschaft ist es mit Gott gleich ewig, und kein Jota und kein Strich von ihm kann vergehen. — Nur von diesem Standpuncte aus gewinnt man die rechte Einsicht in den Zusammenhang dieses Ausspruches mit dem Vorherg. und Folg. Gericht hat der Prophet angekündigt; hier führt er dasselbe auf seinen Grund zurück und zeigt somit auch, wie das ganze Volk und wie jeder Einzelne ihm entfliehen kann. Gottes Gesetz und sein Volk sind unzertrennlich. Wird das Gesetz nicht in dem Volke erfüllt, so muß es an dem Volke erfüllt werden. Ehe Gott aber das letztere herbeiführt, ehe er das Land mit dem Banne schlägt, thut er Alles, um die Reformation hervorzubringen, welche das einzige Präservativ gegen den Bann ist. Er sendet Elias, den Propheten. — Das: meines Knechtes, und das: welches ich ihm befohlen, dient beides dazu, alles Menschliche von dem Gesetze abzusondern und somit die Verpflichtung zu seiner Haltung hervorzuheben. Moses ist nur Werkzeug; Gott ist der Gesetzgeber. Daraus folgte schon, was in dem: für ganz Israel, noch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß es nicht bloß die Generation betrifft, der es zunächst am Horeb gegeben wurde, sondern seine Anforderungen auf alle Generationen erstreckt, vgl. Deut. 29, 13. 14: „Und nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund, — sondern mit dem, welcher hier bei

---

Michaelis: totius Pentateuchi doctrinam interim rectius, quam adhuc factum est, vobis observate, donec meliora per adventum meum affulserint.

uns steht vor dem Herrn unserem Gotte, und mit dem, welcher nicht hier bei uns ist heute*). — Die später in den Flächen Moabs gegebenen Gesetze werden in dem: auf Horeb, mit befaßt. Denn sie waren nur weitere Ausführungen und Entwickelungen; die Grundlage war auf Sinai vollständig gegeben. — Das: gedenket, sieht zurück auf V. 7: „von den Tagen eurer Väter an seyd ihr zurückgewichen von meinen Geboten." Nicht umsonst ermahnet der Prophet; nicht vor zukünftigem Abfall warnet er; schon liegt die Axt an der Wurzel. Israel gedenke freiwillig des Gesetzes, ehe es der Herr durch den Donner der Gerechtigkeit aus dem Schlafe der Vergessenheit aufweckt.

V. 23. Siehe, ich sende euch den Elias, den Propheten, bevor kommt der Tag des Herrn, der große und der furchtbare. Daß Elias, der Prophet, identisch ist mit dem Boten, den der Herr vor sich her senden will, V. 1, darüber kann kein Zweifel seyn. Haben wir nun dort nachgewiesen, daß dieser Bote ein idealer, der personificirte Prediger der Buße sey, so muß diese Nachweisung auch für unsere Stelle gelten. Hier wie dort derselbe Gedanke: Gott, ehe er sich strafend und segnend als den Bundesgott erweist, zeigt sich als solchen dadurch, daß er den Kindern des Fluches die Mittel darbietet, Kinder des Segens zu werden. Es versteht sich von selbst, daß man die Kraft des Geistes Gottes nicht von der äußeren Sendung seiner Diener absondern, und also die Gabe

*) Der Pr. scheint besonders Deut. C. 4 vor Augen zu haben. Das ganze Cap. enthält eine lebhafte Einschärfung der Treue gegen das Gesetz. חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים mit einander verbunden V. 1 und 8, Horeb erwähnt V. 15, vgl. noch V. 5: „siehe, ich lehrte euch Gesetz und Rechte, wie mir der Herr, mein Gott, geboten." V. 14: „und mir gebot der Herr zu dieser Zeit, zu lehren euch Gesetze und Rechte, daß ihr sie thut, in dem Lande, wohin ihr zieht es einzunehmen," vgl. auch Lev. 26, 46.

in Spott verwandeln darf. Auf sie besonders hinzuweisen, war nicht nöthig, weil sie immer die äußere Predigt begleitet, und zwar immer in gleichem Verhältnisse mit ihr, so daß man aus dem Maaße der äußeren Gnade, das einem Zeitalter zu Theil geworden, immer zugleich mit Sicherheit auf das Maaß der inneren Gnade schließen kann. — Zu unserer Stelle gehört nur die Untersuchung über das ihr Eigenthümliche, die Bezeichnung des Boten durch den Namen des Elias. Der Grund dieser Bezeichnung muß in demjenigen gesucht werden, was der Pr. selbst als das Amt und die Bestimmung des Boten und des Elias angibt, die Bereitung des Weges vor dem Herrn, und die Rückführung des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern. Also als von Gott erweckter Reformator wird der Bote mit dem Namen desjenigen unter den frühern bezeichnet, der an Geist und Kraft die übrigen überstrahlte, der in einem vorzugsweise verdorbenen Zeitalter lebte, auf dessen Verwerfung ein besonders furchtbarer Tag des Herrn, zuerst das Gericht durch die Syrer, dann die Wegführung Israels ins Exil, der Bann, womit sein Land geschlagen worden, weil es nicht seiner Bestimmung nach ein heiliges Land gewesen war, folgte. Mit dem Namen des Elias lebten alle diese Verhältnisse wieder auf. Das Volk wurde aus dem Traume seiner Selbstgerechtigkeit gerissen, da es diesen Namen hörte und sich dem verderbten Geschlechte zu Elias Zeit gleichgestellt sah, das zukünftige Kommen des Herrn erhielt eine feste Grundlage an dem früheren. Warum Elias grade, das zeigt sich um so deutlicher, wenn wir die Spuren der Ansicht, daß er das Haupt des Prophetenstandes im Israelitischen Reiche, ja gewissermaßen der einzige Prophet gewesen, da seine Nachfolger den Geist nur vermittelt besaßen, in den historischen Büchern verfolgen, eine Ansicht, auf die uns schon von selbst die aus diesem Sachverhältnisse erklärliche große Aehnlichkeit der Thaten des Elisa mit den

seinigen führt, analog der aus demselben Princip abzuleitenden zwischen Isaak und Abraham, Josua und Moses. 2 Chron. 21, 12 kommt zu dem Könige eine Schrift von Elias, dem Propheten, da Elias als Individuum schon lange nicht mehr auf Erden war. 1 Kön. 19, 15. 16 sagt der Herr zu Elias: „gehen sollst du und salben den Hasael zum Könige über Damascus, und Jehu, den Sohn Nimschi, sollst du salben zum Könige über Israel." Keins von beiden that Elias als Individuum; das erstere, Elisa, vgl. 2 Kön. 8, 13, das andere, ein Schüler des Elisa 2 Kön. 9, 13. — Elisa, bescheiden erkennend, daß sein Verhältniß zu Gott an Ursprünglichkeit dem seines Meisters nicht gleich kommen könne, verlangt den Antheil des Erstgeborenen an seiner geistlichen Erbschaft, בְּרוּחוֹ, 2 Kön. 2, 9. Er betrachtet also auch die übrigen Propheten als geistliche Söhne und Erben des Elias, in demselben Verhältnisse zu ihm stehend, wie die 70 Aeltesten, auf welche von dem Geiste Mose's gelegt wurde, zu Moses. Die Prophetenschüler zu Jericho sprachen nach V. 15: es ruhet der Geist des Elias (der Geist Gottes, wie er in Elias eine bestimmte Gestalt gewonnen) auf Elisa. Zum äußeren Zeichen, daß seine Wirksamkeit eine bloße Fortsetzung der des Elias sey, nimmt Elisa seinen Mantel. Es ließe sich dieß Verhältniß auch außerhalb des Schriftbodens nachweisen — man denke nur z. B. an Luther im Verhältnisse zu Jonas und Bugenhagen, an die Reformatoren überhaupt im Verhältnisse zu den von ihnen gestifteten Gemeinden —, ließe sich auch zeigen, daß auf dasselbe an sich als ein von Gott geordnetes das so oft gemißbrauchte: werdet nicht der Menschen Knechte, keine Anwendung leidet, wenn sich auch die Sünde, wie an alles Menschliche, daran anschließt. Doch gehört dieß nicht für unseren Zweck. Wir machen nur noch darauf aufmerksam, daß, wenn man nach diesen Nachweisungen schon in Bezug auf den Elias der Vorzeit nicht bei einer einzelnen historischen Persönlichkeit stehen bleiben

darf, wenn dem Elias alles dasjenige mit zugerechnet wird, wodurch seine Mission sich fortsetzte bis zum Kommen des furchtbaren Tages über Israel, noch um so weniger Grund ist den Elias der Zukunft ausschließlich in einem einzelnen Individuo zu suchen. — Daß der Prophet die Worte: bevor kommt der Tag des Herrn, der große und der furchtbare, absichtlich aus Joel (3, 4) entlehnt habe, ist schon früher bemerkt worden. Jener Tag des Joel, das Gericht über die Feinde des Reiches Gottes, wurde lebhaft herbeigesehnt. Der Pr. zeigt schon durch die Ankündigung eines Predigers der Buße, der μετάνοια, wie unrecht man thue sich mit dem Reiche Gottes zu identificiren, und spricht dann im folgenden Verse ausdrücklich aus, daß, wenn die Predigt keinen Eindruck mache, der große Tag grade den Sehnenden, ihrer Einbildung nach den Trägern, der Wirklichkeit nach den Feinden des Reiches Gottes, furchtbar werden müsse. Uebrigens gilt in Bezug auf den Tag des Herrn vollkommen das, was schon zu V. 19 bemerkt worden ist.

Zur Geschichte der Auslegung des Verses.

1. Unter den Juden. Es ist bekannt, daß auf unsere Stelle sich stützend, diese ein persönliches Wiederscheinen des Elias vor der Ankunft des Messias erwarteten. Die ältesten Spuren dieser Ansicht finden sich bei Jes. Sir. 48, 10*) und bei den LXX, welche אֵת אֵלִיָּה הַנָּבִיא statt durch Ἠλίαν τὸν προφήτην, durch Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην wieder geben. Der Pr. setzt הַנָּבִיא absichtlich hinzu, um anzudeuten, daß es nicht auf die Persönlichkeit, sondern auf das Amt und auf das πνεῦμα und die δύναμις des Elias ankomme**); Jesus Sir. und die LXX ver-

*) Die Richtigkeit der inneren Gründe, wodurch Bretschneider die durch alle äußeren Auctoritäten bestätigte Aechtheit dieser Stelle bestritten hat, liegt am Tage.

**) Ebenso absichtlich ist, ehe des Elias gedacht wird, von dem Boten des Herrn ohne persönliche Bezeichnung die Rede. Schon dadurch wird die Beziehung auf das persönliche Wiederscheinen des Elias abgewiesen.

wandeln die amtliche Bezeichnung in die persönliche. Stände dieß Factum allein da, so könnte man freilich daraus noch keinen sicheren Schluß ziehen, so wenig, wie man daraus, wenn im Texte wirklich stände הַתִּשְׁבִּי, schließen könnte, daß der Prophet an eine Wiederscheinung des Elias als Individuum gedacht habe, da ja nichts häufiger ist, als die Darstellung des Wiederauflebens des Wesens unter dem Bilde eines Wiederauflebens der früheren Form seiner Manifestation. Da wir aber nachher die Ansicht von dem persönlichen Wiedererscheinen des Elias als die herrschende vorfinden, so sind wir berechtigt, dieser Andeutung beweisende Kraft beizulegen. Mehrere Codd. der LXX freilich, und die ed. Complut. haben τὸν προφήτην. Allein dieß ist ohne Zweifel absichtliche Aenderung. — Die St. des N. T., aus denen hervorgeht, daß die Erwartung des Elias damals unter dem Volke allgemein verbreitet war, sind bekannt, auch werden wir auf sie später noch zurückkommen. In dem Dialog. c. Tryphone c. 40 (ed. Ben. S. 152) sagt Trypho: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Daraus, daß Elias noch nicht gekommen, gehe hervor, daß Jesus nicht Christus sey. Die St. späterer Juden findet man gesammelt bei Frischmuth, de Eliae adventu, Jena 1659 (abgedr. in dem Thes. antiq.) und bei Eisenm. B. 2 C. 13. R. Isaac in d. B. Chissuk Emunah p. 1 c. 39, bei Wagenseil, tela II, 318 sagt: res nota erat in nationibus Israelis, quod non manifestabitur Messias nisi donec venerit Elias propheta, ut notum est ex hoc (Mal.) loco. Nach dem Schulchan Aruch (bei Frischm.) pflegten die Juden an jedem Sabbath des Elias zu gedenken und zu bitten, daß er endlich komme und die Erlösung ankündige, worauf sie meist seine Bestimmung beschränkten, in Bezug auf den Beruf noch meist schwerer irrend, wie in Bezug auf die Person, und Abenesra schließt seinen Comm. zu Mal. mit den Worten: deus propter misericordiam suam vaticinium suum impleat, finemque adventus illius acceleret. — Der Entstehungsgrund dieser Ansicht bei den Juden ist allein die durchgängig bei ihnen herrschende rohe Buchstäblichkeit der Auslegung, der jetzt wieder so lebhaft empfohlene „Realismus" derselben. Die älteren Christl. Ausll. hielten ihnen mit Recht Stellen entgegen, wie 2 Kön. 9, 31, wo Jesabel den Jehu als Simri, Mörder seines Herrn, einen neuen Simri anredet (vgl. zuletzt Thenius z. d. St.); ebenso Jes. 1, 10: „Fürsten Sodoms, Volk Gomorrhas," des alter erit tum Tiphys, des Homerus aut Maro pro optimo poeta, Maecenas pro benefico in doctos, Cato pro homine severo u. s. w. zu geschweigen. Sie beriefen sich auch auf eine Stelle im Jalkut Chadasch, wo der gangbare Ausspruch: Pinchas est Elias, den Manche ebenso roh buchstäblich auffaßten, nur auf eine ideelle Identität bezogen wird: hoc est, quod dixerunt Rabbini b. m.: Pin-

---

Offenbar muß V. 23 aus V. 1 erklärt werden, nicht umgekehrt. Wollte der Pr. von einer persönlichen Erscheinung verstanden werden, so hätte er mit ihm gleich in V. 1 hervortreten müssen.

chas est Elias. Non est res secundum litteram intelligenda, etc., sed quia Pinchas venit, ut in ordinem redigeret Nadab et Abihu, ita etiam Elias, quod ille reliquit in ordinem redigendum, id ipse perfecit. — Es fehlte auch nicht ganz an denkenden Köpfen, welche die Falschheit der gangbaren Auslegung einsahen, und auf die der Grund einigen Eindruck machte, daß sich sonst kein einziger Fall in der Schrift vorfinde, wo ein bereits in die triumphirende Gemeinde Eingegangener in die streitende zurückgekehrt sey, um in ihr ein ordentliches Amt zu führen, die besonders aber gern der lästigen Streitfrage überhoben seyn mochten, was von dem Leibe des Elias zu halten (die verschiedenen Meinungen darüber bei Pococke, not. misc. S. 218). Besonders merkwürdig ist die Bemerkung des R. Tanchum zu unserer Stelle (bei Pococke S. 219): Est hoc sine dubio promissum de propheta in Israele manifestando paulo ante tempus manifestationis Messiae, quem quidam e doctis putant ipsum Eliam Thisbiten futurum: quae sententia in plerisque scriptis homileticis reperitur, at alii censent prophetam magnum fore parilis cum ipso gradus, eodemque loco constitutum quod cognitionem dei et nominis ejus promulgationem, ideoque Eliam appellari, ut vult magnus ille doctor Maimonides. Wahrscheinlich ist Maimonides der erste unter den Juden, welcher die herrschende Ansicht verließ. Die Art freilich, wie er von dieser Ansicht redet — sunt e sapientibus, יש מן החכמים, qui ipsum Eliam esse putent ante Messiam mittendum Poc. l. c.), scheint auf das Vorhandenseyn schon früherer Gegner zu führen, so daß sie als eine nur partielle betrachtet werden konnte. Allein darauf ist wohl nicht viel zu geben. Es ist wohl nur in seiner Weise eine kleine List, wodurch er sich der praescriptio erwehren will.

2. Unter den Christen. Auch bei ihnen ist die Beziehung auf die Person des Elias sehr alt und in gewissen Zeiten sehr verbreitet. In Johannes dem Täufer und dem Gerichte über Israel ist die Weissagung nur uneigentlich und unvollkommen erfüllt worden. Ihrer eigentlichen und vollkommenen Erfüllung steht sie entgegen bei dem persönlichen Erscheinen des Elias vor dem Gerichte über die Welt. So urgirt schon der Verf. des dial. c. Tryph. gegen den Tr. das *πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ*. Dieß sey die *δευτέρα παρουσία τοῦ Χριστοῦ*. Ihr werde Elias vorangehen. Dieß habe Christus selbst gesagt, indem er die Ankunft des Elias als eine zukünftige bezeichnet (Matth. 17, 11). Zur Rechtfertigung der Annahme eines Anfanges der Erfüllung in Johannes stellt er den Satz auf: *ὅτι τὸ ἐν Ἠλίᾳ τοῦ θεοῦ γενόμενον προφητικὸν πνεῦμα, καὶ ἐν Ἰωάννῃ γέγονε*. Chrysostomus bemerkt in der hom. 57 in Matth.: *ὥσπερ Ἰωάννης πρόδρομος ἦν τῆς προτέρας παρουσίας, οὕτως Ἠλίας ἔσται πρόδρομος τῆς δευτέρας παρουσίας*. Ebendaselbst: *Ἰωάννην Ἠλίαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστὸς διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας*. Theophylact zu Matth. 17, 11. 12: *ἐν τῷ εἰπεῖν ὅτι Ἠλίας μὲν ἔρχεται, δεικνύει, ὅτι οὔπω ἦλθεν· ἐλεύσεται δὲ πρόδρομος τῆς δευτέρας ἐλεύσεως, καὶ ἀπο-*

καταστήσει πρὸς τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ πάντας τοὺς εὑρεθησομένους πειθηνίους Ἑβραίους, ὥσπερ εἰς πατρῷον κλῆρον ἀποκαθιστῶν αὐτοὺς ἐκπεσόντας. Derselbe sucht zu Matth. 11, 14 dem Erlöser selbst eine Erklärung darüber unterzuschieben, daß Johannes nur im uneigentlichen Sinne der von Mal. verheißene Elias sey: εἰ θέλετε, φησί, δέξασθαι, τουτέστιν ἐὰν εὐγνωμόνως κρίνητε καὶ μὴ φθονερῶς (wenn ihr es so genau nicht nehmen wollt) αὐτός ἐστιν, ὃν εἶπεν ὁ προφήτης Μαλαχίας Ἠλίαν μέλλοντα. Καὶ γὰρ ὁ πρόδρομος καὶ ὁ Ἠλίας τὴν αὐτὴν ἔχουσι διακονίαν, vgl. andere Stellen des Chrysost. und Theoph. bei Suicer s. v. Ἠλίας c. 1317 ff. Unter den Lateinischen Kirchenlehrern findet sich dieselbe Ansicht schon bei Tertullian, z. B. de anima c. 50: translatus est Enoch et Elias, nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Ceterum morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo extinguant. Hieron. bemerkt zu Matth. 17, 11: Ipse Elias, qui venturus est in secundo salvatoris adventu juxta corporis fidem, nunc per Johannem venit in virtute et spiritu. Aus einer anderen Aeußerung desselben (non quod eadem anima, ut haeretici suspicantur, et in Elia et in Johanne fuerit, sed quod eandem habuerit spir. sancti gratiam) erhellt, daß es solche gab, wahrscheinlich Judenchristen, die, um den nachdrücklichen Erklärungen Christi, daß Johannes Elias sey, mehr Genüge zu thun, annahmen, daß die Seele des Elias in den Johannes übergegangen sey. — Augustinus sagt: de civ. dei 20 c. 29: Per hunc Eliam magnum mirabilemque exposita sibi lege ultimo tempore ante judicium Judaeos in Christum verum, id est, in Christum nostrum, credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium. Ipse quippe ante adventum judicis salvatoris non immerito speratur esse venturus: quia etiam nunc vivere non immerito creditur. Curru namque igneo raptus est de rebus humanis, quod evidentissime sancta scriptura testatur. — Ueberhaupt aber, obgleich in dem Zeitalter der Kirchenväter wohl einige Zweifel gegen die herrschende Ansicht laut wurden (Grotius zu Matth. 17, 11), so findet sich doch in ihm kein irgend bedeutender Gegner. (Außer den genannten bekennen sich ausdrücklich zu ihr Origen., Cyrill., Theodor.). Die Erwartung des Elias vor dem letzten Gerichte ging selbst auf die Mohammedaner über, Herbelot s. v. Ilia, und zwar gewiß mehr aus der Christlichen Kirche, wie von den Juden. Daß die Ausll. der Katholischen Kirche an der Ansicht der Kirchenväter festhielten, läßt sich schon von vornherein erwarten. Bellarmin sagt, die entgegengesetzte sey vel haeresis, vel haeresi proximus error (de Rom. potif. l. 3 c. 6). Die Ausll. der Evangelischen Kirche dagegen verwarfen einstimmig diese Ansicht und behaupteten die ausschließliche Beziehung auf Johannes d. T. Neuerdings jedoch haben v. Ammon, Hitzig, Maurer und selbst Olshausen jene ältere Auffassung wieder zu vertheidigen gesucht.

Gewiß ungenügend und oberflächlich leiten Grotius u. A. die Entstehung derselben aus Abhängigkeit von den Juden, Frischmuth u. A. bloß aus dem Gebrauche der LXX ab. So schwache Gründe wären nicht im Stande gewesen, solche allgemeine Uebereinstimmung hervorzubringen. Der

Hauptgrund war gewiß die Furcht, sich vom Buchstaben zu entfernen, beruhend auf dem Unvermögen, von der ideellen Auffassung Rechenschaft zu geben, und verstärkt durch den Hinblick auf die Juden, die, wie der dial. c. Tryph. zeigt, schon frühe den Buchstaben geltend machten, und denen man, falls man sich ohne nachgewiesene Berechtigung von ihm entfernte, die Freiheit die man sich selbst genommen, dann in anderem Falle nicht ohne Inconsequenz verweigern konnte. Die Verwandlung des τὸν προφήτην in τὸν Θεσβίτην bei den LXX (Thesbiten hat auch die vorhier. Lat. Uebers.) diente nur dazu, die Meinung von der Nothwendigkeit der buchstäblichen Auffassung zu befestigen. Dazu kam noch als zweiter Hauptgrund die herrschende Deutung des großen und furchtbaren Tages von dem Weltgericht; diese und die von dem zukünftigen Erscheinen des Elias unterstützen sich gegenseitig. Daß die letztere nicht etwa allein Quelle der ersteren ist, erhellt schon daraus, daß auch manche unter denen, welche in dem Elias den Johannes finden, unter dem Gerichte das letzte verstehen. Daß dieser Ansicht eine Wahrheit zu Grunde liegt, haben wir schon gesehen. Die Schilderung hat so deutlich das Gericht in seiner ganzen Vollendung vor Augen*), daß bei jeder ausschließlichen Beziehung auf ein niederes Gericht, auch ein so furchtbares, wie die Zerstörung von Jerusalem, immer ein Gefühl der Nichtbefriedigung übrig bleiben wird, um so mehr, wenn man den der Strafe parallel gehenden Segen mit in's Auge faßt. Ein dritter Hauptgrund war (vgl. August. l. c.) die Verbindung, in die man das Wiedererscheinen des Elias mit seiner Himmelfahrt setzte.

Daß muß zugestanden werden, daß die Beziehung auf den zukünftigen Elias ebenso viele Wahrheit hat, wie die ausschließliche auf Johannes. Beide irren auf ihre Weise, und doch beide von derselben unbegründeten Voraussetzung aus, der Meinung, daß die Weissagung sich nothwendig auf einen bestimmten Zeitpunct u. auf ein einzelnes Individuum beziehen müsse. Nur in Bezug auf die betreffenden Aussprüche des N. T. ist die erstere sehr gegen die letztere im Nachtheile. Wie wenig mit diesen Stellen die Annahme einer eigentlichen Beziehung auf Elias als Individuum, einer bloß uneigentlichen auf Johannes verträglich ist, das zeigen die höchst gewaltsamen Auslegungen, welche sich alle diese Ausll. erlauben, bis auf Olshausen herab.

---

*) Aug. d. civ. d. 20, 27: haec distantia praemiorum atque poenarum, justos dirimens ab injustis, quae sub isto sole in hujus vitae vanitate non cernitur, quando sub illo sole justitiae in illius vitae manifestatione clarebit, tunc profecto erit judicium, quale nunquam fuit.

V. 24. Und er kehret das Herz der Väter zu den Söhnen, und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und schlage das Land zum Banne. Die ersten Worte sind, ungeachtet ihrer Einfachheit, sehr verschieden erklärt worden. Viele erklären, nach dem Vorgange der LXX (ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν, καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ) und des Jesus Sirach 48, 10, der die Herstellung der Liebe unter dem Bundesvolke als Kern hervorhebt, die Worte von Aufhebung der Zwistigkeiten unter dem Bundesvolke, individualisirend ausgedrückt durch die Herstellung des Friedens zwischen Aeltern und Kindern. Allein so erhalten wir keinen würdigen Schluß für die letzte Weissagung des letzten Propheten; diese Sünde war es nicht, welche zunächst und hauptsächlich den Bann herbeirief; ganz Anderes war es, was dem Volke C. 3, 5 vorgeworfen wird; schlecht entspricht dann die Rückführung der Wegbahnung C. 3, 1, der sie doch entsprechen muß; weit Höheres hat auch Jesaias an der Grundst. im Auge. — Mit Uebergehung einer Menge abgeschmackter Erklärungen der Juden, die man bei Frischmuth aufsuchen mag, erwähnen wir nur der, auch von vielen Christlichen Ausll. gebilligten des Kimchi: Er bekehrt zugleich die Väter und die Kinder *). Diese zuletzt von Steudel und Hofmann vertheidigte Erklärung hat gegen sich, daß ein solcher Gebrauch des הֵשִׁיב, ohne Angabe des woher und des wohin, ohne Analogie ist; daß man dann vor dem ersten בָּנִים und vor אֲבוֹתָם die Widerholung des לֵב erwarten müßte, während die Auslassung desselben zeigt, daß die Vä-

---

*) Ille patres et filios simul adhortabitur, ut toto corde ad deum se convertant, et qui resipiscent, liberabuntur a die judicii. Ebenso Abenesra. Michaelis: ut omnes Judaei, majores et minores, parentes et liberi, — concordi sententia in Christum crederent.

ter und die Kinder dasjenige sind, wohin das Herz zurückgeführt wird; endlich, daß das: die Väter mit den Söhnen, und die Söhne mit den Vätern, eine leere Tautologie bilden würde. — Die richtige Erkl. tritt uns im N. T. entgegen; unter den Kirchenvätern bei Augustinus, de civ. 20, 29, der ausdrücklich bemerkt, daß die LXX falsch übersetzt haben; ihr geschicktester Vertheidiger ist Conr. Iken, dissertat. de anathem. etc. zu Mal. 4, 6 (3, 24.) Bremen 1749 (wiederabgedr. in der Samml.) S. 18. — Die Väter sind die frommen Vorfahren, die Patriarchen, besonders David und das zu seiner Zeit lebende fromme Geschlecht *). Die Herzen der frommen Väter und der gottlosen Söhne sind einander entfremdet. Es fehlt das Band der Einigung, die gemeinsame Liebe zu Gott. Die Väter schämen sich ihrer Kinder, die Kinder ihrer Väter. Die große Kluft zwischen beiden wird durch Elias, den Propheten, wieder ausgefüllt. Er führt die Söhne zu Gott zurück, und in Gott finden sich die Väter und die Söhne wieder. Die Constr. des שׁב mit עַל ist auch bei materieller Rückkehr nicht ungewöhnlich, vgl. z. B. Hiob. 34, 15: „der Mensch kehrt zurück zum Staube", עַל־עָפָר. Prov. 26, 11: „wie ein Hund, der zurückkehrt über sein Gespei". Pred. 12, 7. Hier aber ist sie um so passender, da die Neigung ganz gewöhnlich als auf ihrem Gegenstande ruhend, betrachtet wird, so daß עַל hier bezeichnender ist, als אֶל. Auch hier ist wieder von einer ἀποκατάστασις, von einer restitutio die Rede (vgl. zu V. 4). Wären keine frommen Väter, hätte sich der Herr nicht in der Vorzeit dadurch als Bundesgott bewährt, daß er ihnen ein Herz gab, das ihn fürchtete, so würde die Hoffnung auf dereinst durch ihn zu bewirkende Besserung der

---

*) Iken: quando de integro populo Judaico sermo est, parentum nomine solent ejus majores, liberorum autem posteri intelligi. Ez. 18, 2. patres comederunt etc. Ps. 22, 5. Mal. 3, 6, 7.

Söhne eine bloße Phantasie seyn. Die Hoffnungen des Reiches Gottes gründen sich stets auf das, was gewesen. Dieß verbürgt nicht bloß die Möglichkeit, es verbürgt auch die Nothwendigkeit der Wiederholung. Jedes Wort, das der Pr. an den verderbten Priesterstand richtet, würde verloren seyn, wenn nicht (C. 2, 5. 6) in der früheren Reinheit die Bürgschaft vorhanden wäre, daß die Idee wieder Wirklichkeit werden kann und muß. Das Speisopfer Judas und Jerusalems soll nicht etwa jetzt zum ersten Male nach vielen Jahrhunderten dem Herrn angenehm werden, sondern es soll wieder werden, was es war in den Tagen der Urzeit und in den vergangenen Jahren, C. 3, 4 *). Jesaias klagt C. 1 V. 21, daß die früher treue Stadt nun zur Hure geworden, Gerechtigkeit wohnte einst in ihr, und jetzt Mörder; vgl. V. 26: „und ich gebe dir wieder deine Richter wie im Anfang, und deine Räthe wie im Anbeginn". — Noch ist hier zu bemerken, daß die äußere Thätigkeit des Elias nicht von der sie nothwendig begleitenden inneren des Geistes Gottes abgesondert werden darf, vgl. 1 Kön. 18, 37, wo der erste Elias zu Gott spricht: „und du wendest ihr Herz zurück", — und dann, daß הֵשִׁיב nicht sowohl den Erfolg, als die göttliche Bestimmung bezeichnet, die freilich nie ohne Erfolg seyn kann. Daß der Pr. wohl wußte, wie die große Masse des Volkes Gottes Allen dargebotene Gabe verschmähen werde (Luc. 7, 30) und also dem gedrohten Gerichte anheimfallen, geht aus dem Vorherg. hervor, wo dieß Gericht unbedingt angekündigt wird.

In der zweiten Hälfte kann חֵרֶם entweder erklärt werden: mit dem Banne (Ewald §. 204a) oder als Bann, also daß es

*) Der Einwand Hofmanns: „Woher ist zu ersehen, daß die Väter frommer gewesen als die Söhne," wird durch V. 4 u. C. 2, 5. 6 vollständig zurückgewiesen.

Bann wird. Alles Schreckliche, was nur irgend gedacht werden kann, ist in diesem einen Worte enthalten *). Die Bedeutung des Cherem hat der Verf. schon an einem andern Orte, in der Abhandlung „die Rechte der Israeliten an Palästina (Th. 2 der Beitr.) entwickelt. Wir wollen zuerst die betreffende Stelle hier ausheben: „Das Verfahren, welches die Israeliten gegen die Cananiter beobachten sollten und wirklich beobachteten, wird durchgängig als Verbannung bezeichnet. Diese Bezeichnung zeigt, daß der höchste Zweck des Vertilgungskrieges gegen die Cananiter die Rettung der von ihnen geschändeten göttlichen Ehre war. Der Begriff der Verbannung ist immer der der gezwungenen Weihung derjenigen an Gott, die sich hartnäckig geweigert haben, sich ihm freiwillig zu weihen, der Manifestation der göttlichen Herrlichkeit in dem Untergange derer, die während ihres Bestehens nicht zum Spiegel derselben dienen, also die allgemeine menschliche Bestimmung, den Zweck der Weltschöpfung, nicht realisiren wollten. Gott heiligt sich an allen denen, in denen er nicht geheiligt wird. Der irdische Untergang alles dessen, was ihm nicht dient, verkündet sein Lob; in den Qualen der Verdammten, welche durch diesen irdischen Untergang abgebildet werden, strahlt seine Herrlichkeit. Dieser Begriff des Bannes, den J. D. Michaelis, M. R. §. 145, für ihn höchst charakteristisch, für „ein Kunststück der gesetzgebenden Klugheit" erklärt, tritt deutlich hervor in dem Befehle Deut. 13, 16—18, jede Israelitische Stadt, welche den Götzendienst einführen sollte, zu verbannen, vgl. bes. V. 17: „und du verbannst die Stadt und ihre Beute gänzlich dem Herrn, deinem Gotte, und sie

---

*) Vitringa: non est dubium, id velle dicere deum, se obstinatos legum suarum transgressores et eorum rempublicam certo traditurum excidio, absque ulla spe gratiae et veniae, ut tanquam capita deo sacrata poenam penderent ejus justitiae finalem.

wird ein ewiger Schutthaufe; nicht soll sie ferner gebaut werden". Ebenso in der Erzählung Num. 21, 1 — 3. Der Cananitische König von Arad zieht gegen die Israeliten aus: „und Israel gelobte dem Herrn ein Gelübde und sprach: wenn du geben wirst dieses Volk in meine Hände, so banne ich ihre Städte. Und der Herr hörte die Stimme Israels und gab die Cananiter, Israel verbannte sie und ihre Städte." Hier erscheint die Verbannung deutlich nicht als etwas von menschlicher Willkühr Ausgehendes, menschlichen Zwecken Dienendes, sondern als ein von Gott befohlener Gottesdienst, den Israel als eine um Gottes willen übernommene Aufopferung betrachtet. Grade so auch in der Erzählung 1 Kön. 20, wo der König von Israel, weil er den von Gott ausgesprochenen Bann über Benhadad, den König von Syrien, den frechen Verächter Gottes, selbst gottlos, nicht ausgeführt hat, dem Untergange geweiht wird. Der Bann gegen die Cananiter war im Allgemeinen nur gegen die Personen gerichtet, welche allein das eigentliche Object desselben bilden. Ihre Städte und ihre Habe wurden den Israeliten zugetheilt. Um aber zu zeigen, daß ihre früheren Besitzer nicht durch menschliche Willkür, sondern durch Gottes Rache ausgerottet wurden, daß ihr Land und ihre Habe den Israeliten nicht als Raub zu Theil geworden, sondern als ein von Gott anheim gefallenes Lehn, das er nun wieder einem anderen Vasallen zutheile, ob dieser vielleicht die Dienste, wozu es verpflichtete, treulich leiste, erstreckte sich bei der ersten eroberten Stadt, Jericho, der Bann auch auf die Stadt selbst, und auf alle Habe". Wir haben hier noch folgende Bemerkungen hinzuzufügen. 1. Daß die Bedeutung des חרם nicht die des Heiligen überhaupt, sondern vielmehr des Heiligen ist, was durch die Vertilgung Gott geweiht wird, zum Unterschiede von קֹדֶשׁ, zeigt der Zusammenhang mit خرم, resecuit, succidit, exscidit, abscidit, wovon im Hebräischen חָרֻם, wer eine verstümmelte, kurze Nase

hat, und wahrscheinlich auch חרם Netz, weil es den Fischen Verderben bringt. Falsch ist demnach die Bemerkung von Vitringa zu Jes. 11, 5: vox החרים significat rem v. personam usu communi eximere, quod fit vel consecrando, vel per modum anathematis cum diris devovendo ad exterminium, atque adeo exscindere, destruere, exterminare cum maledictione. Die Bedeutung per modum anath. u. s. w. ist die alleinige Bedeutung. Die Bedeutung consecravit findet nie statt. 2. J. D. Michaelis sagt §. 146: „Moses hat eine Stelle vom Cherem, die voraussetzt, daß man bisweilen seinen eigenen Acker heiligte, und ein solcher Acker des Cherem konnte, wie der auf gemeine Weise gelobte, wieder eingelöst werden, Levit. 27, 28." Wäre die Deutung der Stelle richtig, so müßte man den ganzen Begriff des חֵרֶם ändern. Eben dieß zeigt aber schon, daß sie nicht richtig seyn kann. Die Sachen, die dem חֵרֶם geweiht werden, erscheinen immer nur als Pertinenz der Personen. Nirgends kommt ein Fall vor, wo man der Personen geschont, und nur das Gut verbannt hätte, vgl. z. B. Deut. 2, 34, 1 Sam. 15, 3, Esr. 10, 8: „Und wer nicht käme in drei Tagen, deß ganze Habe solle verbannt werden, und er ausgesondert werden aus der Gemeinde der Weggeführten." An eine freiwillige Weihung der Person oder der Habe zum Cherem kann auch deshalb nicht gedacht werden, weil der Grundbegriff des חֵרֶם grade der der gezwungenen Weihung, im Gegensatze gegen die freiwillige ist — Gott nimmt das ihm Gebührende, was man ihm nicht geben wollte. — Das Geben wollen und das חֵרֶם schließen sich also einander aus. Wie ist nun aber jene Stelle zu deuten? Dieß zeigt der gleichfolgende V. 29: „Alles Verbannte, was von Menschen verbannt ist, soll getödtet werden." Im vorigen Verse von der Habe, hier von den Menschen. Sind unter den Menschen solche zu verstehen, über die Gott den Bann ausgesprochen hat, so

kann auch unter dem Vieh und dem Felde nur solches verstanden werden, was, früher in den Händen Verbannter befindlich, nun den Siegern anheim gefallen und materiell genommen ihr Eigenthum geworden ist. War dieß einmal verbannt, so konnte es auf keine Weise wieder eingelöst werden. Ob die Habe mit den Menschen verbannt werden sollte, darüber entschied in manchen Fällen ein bestimmter Befehl Gottes, vgl. 1 Sam. 15, 3, Jos. 6, 18, und wer in diesen von dem Verbannten nahm, wurde selbst zum Banne, Jos. 7, 12; in andern Fällen wurde es dem Ermessen des Bundesvolkes selbst überlassen, was es verbannen und was es zum eignen Gebrauche behalten wollte. In gewissem Sinne war auch das letztere ein חֵרֶם, vgl. Mich. 4, 13. — Von Mangel an Einsicht in die Natur des Cherem zeigt auch die Bemerkung von Michaelis, das Gelübde des Jephtha sey Mißbrauch des חֵרֶם gewesen. Wie konnte wohl ein חֵרֶם zum Brandopfer dargebracht werden? Opfer und Cherem stehen in ganz ähnlichem Gegensatze, wie ἀνάϑεμα und ἀνάϑημα.
3. Ohne Zweifel sieht der Prophet zurück auf diejenigen Stellen des Pentateuch, wo von der Verbannung der Cananiter die Rede ist. Als eine Realweissagung auf das zukünftige Schicksal Israels wird dieselbe schon im Pentateuche selbst dargestellt. Als heiliges Volk des heiligen Gottes erhielt Israel Canaan zum Besitze, es hat nur die Wahl zwischen Heilig und Cherem, ist es Canaan der Gesinnung nach geworden, so wird es auch Canaan dem Loose nach, Lev. 26, Deut. 12, 29 f., 28.

Das N. T. im Verhältniß zu den Weissagungen des Maleachi.

Wir denken hier an einem einzelnen Beispiele den factischen Beweis zu liefern, daß die Zusammengehörigkeit des A. und des N. T. eine weit engere ist, wie dieß gewöhnlich gedacht wird, daß das innere und das äußere Verständniß des letzteren nicht erreicht werden kann, ohne die genaueste und

sorgfältigste Erforschung des ersteren. Wir nehmen hier zu der Weissagung des Maleachi die von ihr unabtrennbare des Jesaias hinzu.

Matth. 3, 1—12

Matthäus führt nur die Weissagung des Jesaias ausdrücklich an. Es läßt sich aber zeigen, daß er und daß der Täufer selbst die des Maleachi als nothwendige Ergänzung und Vervollständigung betrachteten, und daß sie dieselbe beständig vor Augen hatten. Darauf führt schon das *μετανοεῖτε* hin. Als Bewirker der *μετάνοια* wird Elias der Prophet von Mal. 3, 24 ausdrücklich bezeichnet. Darauf V. 4 die Angabe der Lebensweise des Johannes: *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.* Es läßt sich hier das Bestreben des Johannes nicht verkennen, durch die äußere auf die innere Conformität mit Elias, dem Propheten, hinzuweisen. Von dem letzteren heißt es 2 Kön. 1, 8 LXX: *ἀνὴρ δασύς, καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. δασύς* bezieht sich nicht auf die Körperbeschaffenheit, sondern auf die Kleidung, das rauhe, aus Kameelhaaren verfertigte Gewand. Zu V. 7 bemerkt schon Lightfoot: respiciunt haec verba novissima verba V. T.: ne percutiam terram anathemate, denotantque excidium gentis miserrimum, jamque fere impendens. Hinzugenommen muß werden die Beziehung auf den kommenden Tag, Mal. 3, 19, vgl. das *κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ* des Jes. Sir. C. 48, 10. Johannes erklärt, jetzt sey die große, von dem Propheten geweissagte Zeit der Entscheidung und Unterscheidung da. Glücklich, wer sich durch ihn, den wiedererstandenen Elias, zur Buße, dem einzigen Mittel dem künftigen Zorne zu entfliehen, leiten lasse. V. 8: *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας*, sieht zurück auf Mal. 3, 19: „welcher nicht lassen wird ihnen Wurzel und Zweig,“ vgl. V. 10: *ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται·* (Bengel: non modo ramis intentata est securis) *πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* Die schlechten Bäume müssen durch die Buße gut werden, und demgemäß gute Früchte tragen; sonst wird ihnen, nach Gottes Drohung durch den Propheten, weder Wurzel noch Zweig gelassen. In V. 11: *ἐγὼ μὲν βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν* (vgl. Mal. 3, 24), *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, ist die Beziehung auf Mal. 3, 1 unverkennbar. Johannes ist nur der menschliche Bote des Herrn, gesandt zur Bewirkung der in der Taufe verkörperten *μετάνοια* = der Bereitung des Weges. Nach ihm kommt zu seinem Tempel der himmlische Bote, der Bundesengel, der Herr selbst. Diese Beziehung ist um so wichtiger, da sie einen tiefen Blick thun läßt in dasjenige, was dem Johannes von Christo dünkte. Er war ihm nicht, wie der Masse des Volkes, ein mit großen Gaben ausgerüsteter Mensch, er war ihm die von Jesaias angekündigte Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn, der Herr, vor dem der Weg bereitet werden sollte, der Bundesengel und der Herr des Maleachi. V. 12 endlich, *οὗ τὸ πτύον ἐν*

τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ· καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ, sieht zurück auf Mal. 3, 19: „siehe, der Tag kommt brennend wie der Ofen, und es werden alle Stolzen und alle Frevler Spreu, und es verbrennet sie der kommende Tag." So ist also die Weissagung des Maleachi durchgängig der Text, über den Johannes commentirt, auf ganz ähnliche Weise, wie dieser über Jesaias. Den engen Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung zeigt der Evangelist schon durch γὰρ in V. 3 an. Bengel: causa, cur Johannes ita exoriri tum debuerit, uti v. 1 et 2 describitur, quia sic praedictum erat.

Wir wollen noch an einigen Beispielen zeigen, wie wichtig die Erkenntniß dieses engen Zusammenhanges für die Erklärung unseres Abschnittes ist. Die Bedeutung von Johannes Aufenthalt in der Wüste gibt Olshausen so an: „Immer aber ist darin, daß Johannes im ἔρημος und nicht in Städten predigt, der eigentliche Character dieses Zeugen der Wahrheit zu suchen. Es gehört zum Wesen des Johannes, daß er die Menschen flieht und denen predigt, die ihn aufsuchen, während der Erlöser selbst die Menschen sucht." Das Ungehörige dieser Deutung zeigt sich sogleich, wenn wir die Beziehung auf die Weissagung ins Auge fassen. Die Wüste symbolisirt bei Jesaias den Zustand geistlichen und leiblichen Elendes, in dem sich das Volk, wie früher nach dem Auszuge aus Aegypten, befindet. Wenn nun Johannes in einer Wüste auftritt (vollkommne Conformität mit der Weissagung würde das Auftreten in der Wüste, der Arabischen, erfordert haben; allein diese äußere Conformität hätte nur zum Nachtheil der Sache bewirkt werden können; daher wurde, wie auch bei der Versuchung Christi, nur das Wesentliche äußerlich dargestellt), so erklärt er dadurch thatsächlich dasselbe, was nachher wörtlich, daß das Volk eine geistliche Wüste, er der vom Herrn vor sich hergesandte Wegebereiter = Bußprediger sey. Je nach dem Verhalten gegen seine Predigt, sollten die Leiber der einen in der Wüste fallen, die Andern durch den nach ihm zur Strafe und zum Segen erscheinenden Herrn in das Land der Verheißung eingeführt werden.

In Bezug auf die Bedeutung des äußeren habitus des Johannes sind die Meinungen getheilt. Die Meisten betrachten ihn als einen Asceten. So Grotius zu 3, 4: habitus haud dubie severior, victus parsimoniae congruens. Die richtige Ansicht kann nur dadurch gewonnen werden, daß man den Grund desselben äußeren habitus bei Elias aufsucht, von dem Johannes ihn entlehnte, aber nicht als etwas rein Aeußeres — dieß wäre kleinlich und seiner unwürdig gewesen — sondern als etwas tief Bedeutsames, als Symbol einer innerlichen Verwandschaft mit Elias. Bei Elias nun kann kein Zweifel seyn, daß dieser habitus ein sermo propheticus realis war. Der Bußprediger tritt als die personificirte Buße auf. In dem, was er thut, zeigt er dem Volke, was es thun soll. Man vergleiche nur 1 Kön. 21, 27, wo Ahab die Buße, die der Prophet ihm vorgebildet, nachbildet: „Und es geschah, da Ahab hörte diese Worte, da zerriß er seine Kleider und

legte ein härenes Gewand um seinen Leib und fastete.“ Dieß „und fastete“ zeigt auch, wie das „seine Nahrung war Heuschrecken und wilder Honig“ zu fassen ist. Das Fasten ist neben dem härenen Gewande unter dem A. T. der gewöhnliche Ausdruck der Buße. Das Essen des Johannes nun war eine Art von fortgesetztem Fasten, wie der Heiland es auch als solches bezeichnet, Matth. 11, 18: μήτε ἐσθίων, μήτε πίνων, ein beständiges עִנָּה נֶפֶשׁ. Er würde ganz gefastet haben, wenn dieß ihm möglich gewesen wäre. Bei dieser Auffassung*) tritt die Lebensart des Johannes in die engste Beziehung zu seinem Aufenthalte in der Wüste. Beides zusammen dient dazu, den Zustand des Volkes als einen höchst versunkenen, die μετάνοια als höchst nothwendig, als die Aufgabe der Zeit zu bezeichnen, die Strafe als nahe. Das Letztere weist zugleich hin auf die Weseneinheit der gegenwärtigen Zeit mit der des Elias. Dort gleiche Versunkenheit, vgl. z. B. 1 Kön. 19, 10: „geeifert habe ich um den Herrn, den Gott der Heerschaaren; denn verlassen haben sie deinen Bund,“ dieselbe Bestimmung des Propheten zur Bewirkung der μετάνοια, vgl. 1 Kön. 18, 37, wo, Mal. V. 24 ganz entsprechend, Elias zu Gott spricht: „und du wendest ihr Herz zurück,“ gleiche Nähe der Strafe — die Sendung des Elias, als deren Zubehör die des Elisa und seiner Jünger zu betrachten ist, der letzte große Versuch Gottes zur Rettung Israels, das, nachdem derselbe im Ganzen und Großen vergeblich gewesen ist, unaufhaltsam seinem Untergange, dem חֵרֶם, entgegengeht.

Führen wir die Erfüllung auf die Weissagung zurück, so zeigt sich als unrichtig eine Ansicht von dem Amte des Johannes, welche nach dem Vorgange mehrerer Anderer Olshausen aufstellte. „Die μετάνοια — bemerkt er — ist etwas bloß negatives, das zur Ergänzung eines positiven bedarf, nämlich des Geistes, den Christus brachte, und den der Mensch durch die πίστις empfängt. Die μετάνοια entspricht bei Maleachi dem Zurückführen des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern. Dieß ist aber mehr als etwas bloß Negatives; es setzt eine innerliche Besserung, eine Aenderung der ganzen Lebensrichtung voraus. Dieß erhellt auch daraus, daß auf die Sendung des Elias ohne Weiteres die Erscheinung des Bundesengels zum Segen und zum Fluche folgt. Wäre die Buße des Johannes etwas rein Negatives, so würde er tiefer stehen, als alle Propheten des A. B., und somit könnte die Verheißung des Maleachi nicht als in ihm erfüllt betrachtet werden. Anders urtheilte selbst ein Josephus, welcher sagt, die Taufe des Johannes, die Verkörperung der von ihm gepredigten Buße, habe gedient ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς προκεκαθαρμένης. Wie könnte auch wohl eine μετάνοια als etwas rein Negatives gedacht werden? Eben damit würde sie aufhören μετάνοια zu seyn.

---

*) Sie findet sich schon bei Bengel: habitus quoque et victus Johannis praedicabat congruens cum doctrina et officio; qualis poenitentium esse debet, talem hic minister poenitentiae semper habuit.

Die μετάνοια und die πίστις kann nur dieselbe Sache nach verschiedenen Beziehungen bezeichnen; du sollst von deinem Thun lassen ab, μετάνοια, daß Gott sein Werk in dir hab', πίστις. Soviel μετάνοια, genau soviel πίστις. Die Taufe Johannis unterscheidet sich von der Christi nicht dadurch, daß sie nur μετάνοια, keine πίστις mit sich führt, sondern dadurch, daß sie beides in schwächerem Grade. Beides ist Werk des πνεῦμα und der der Form nach absolut ausgesprochene Gegensatz in der Rede des Johannes, V. 11, kann der Sache nach nur ein relativer sein. Sonst wäre das ganze Amt des Johannes ein bloßer Schein und Spott. Wäre es aber dieß, so könnte Christus nicht derjenige seyn, der die sich in ihm persönlich darstellende Idee vollkommen realisirt, so daß zwischen seiner Wirksamkeit in dieser Beziehung (eine andere ist die als Herr und Bundesengel) nur ein Gradunterschied stattfindet, vgl. zu Mal. 3, 1 — Doch die bestrittene Ansicht von Johannes Amte ist den Worten der Evangelisten nicht weniger entgegen, wie denen des Propheten. Bei Matth. V. 6 werden die Bußfertigen getauft, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, und daß man hier nicht an eine Aufbewahrung der bekannten Sünden für eine zukünftige Vergebung zu denken habe, daß vielmehr mit dem Bekenntniß, wie immer, vgl. z. B. Ps. 32, 5, die Vergebung verbunden sey, — natürlich in gleicher Potenz mit dem Bekenntniß — zeigen die Parallelstellen des Luc. (3, 3) und des Mr. (1, 4), welche die Taufe des Johannes als βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bezeichnen. Olshausen freilich bemerkt nach dem Vorgange des Tertullian (bei Grot. zu Mr.), welcher εἰς ἄφεσιν durch in futuram remissionem erklärt, und überhaupt so sehr die ganze Ansicht von dem Amte des Johannes theilt, daß er unter μετάνοια nicht vitae emendationem, sondern nur ritus quosdam externos versteht, „die Johanneische Predigt selbst sollte die ἄφεσις nicht wirken, sondern auf die durch Christum zu vollendende vorbereiten." Allein schon Bengel weist diese Erklärung zurück durch die Berufung auf Apgsch. 2, 38, wo Petrus sagt: μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν — — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Gehört dort die Sündenvergebung der Gegenwart, so wird dieß auch hier der Fall seyn. Wie könnte auch sonst wohl bei Matth. V. 7 die Taufe des Johannes als schützend vor dem zukünftigen Zorne bezeichnet werden, ganz so wie bei Petrus, 1 Petr. 3, 20. 21 die dem Wesen nach mit ihr identische christliche.

Fassen wir die Beziehung auf die Weissagung ins Auge, so werden wir uns auch nicht mit Olshausen veranlaßt finden, das ἤγγικε präsentiell zu fassen: es ist schon da, nämlich in der Person des Messias. Bei Jesaias erschallt erst das: ἑτοιμάσατε und dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn; bei Maleachi bahnt erst der Bote den Weg, und dann kommt plötzlich der Herr u. s. w. Nach Vergleichung der Weissagungen ist die βασιλεία τῶν οὐρανῶν erst dann da, wenn der Herr als Herr segnend und strafend, je nachdem die Predigt der μετάνοια aufgenommen worden, erscheint.

Endlich, nur die Vergleichung der Weissagung gibt eine sichere Basis für die Erklärung des καὶ πυρὶ in V. 11 (Luc. 3, 16). Bemerkungen, wie

die von Bengel: spiritus s., quo Christus baptizat, igneam vim habet, und von Olshausen: „Die Feuertaufe spricht die Verklärung des neugebornen höheren Lebens in seiner eigenthümlichen Natur aus", fallen dann von selbst weg. Das Feuer kann kein anderes seyn, als dasjenige, was Maleachi mehrfach als mit der Ankunft des Herrn, des Bundesengels (daß er diesen mit dem Messias identificirte, zeigt außer V. 11 auch V. 12, wo dem Messias ohne Weiteres beigelegt wird, was bei Maleachi dem Bundesengel), verbunden setzt, und dieß ist ausschließlich zerstörend, gehört nicht den Frommen (diese erfreuen sich der Sonne), sondern den Gottlosen an. Daß Johannes sich auch in dieser Beziehung genau an die Weissagung anschließt, zeigt das unmittelbar vorhergehende εἰς πῦρ βάλλεται und das unmittelbar nachfolgende κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

Bei der Parallelst. Mr. 1, 1—8 zieht noch die Art und Weise des Citirens unsere Aufmerksamkeit auf sich Mr. schickt das ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ voraus. Dann folgt sogleich die Stelle Mal. 3, 1 und hierauf die des Jesaias. Den einzigen Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung liefert das bereits nachgewiesene Verhältniß des Maleachi zu Jesaias. Wir sahen schon, daß der Ausspruch des Maleachi kein selbstständiger ist, Maleachi bloß der auctor secundarius, und daß er dieß sey, deutet der Evangelist dadurch an, daß er beides, Commentar und Text, dem auctor primarius beilegt, den ersteren voranstellend, weil er eben zum rechten Verständniß des letzteren dient. So zeigt es sich, daß zwischen Mr. 1, 2. 3. und zwischen Matth. 27, 9 (vgl. zu Sach. 11, 13) eine ganz vollkommene Analogie stattfindet. Auch geht aus der früheren Nachweisung, daß auch Matthäus, obgleich allein die Stelle des Jesaias ausdrücklich citirend, doch daneben die des Maleachi beständig vor Augen hat, hervor, daß Mr. nur die Form eigenthümlich ist, während er in der Sache ganz mit Matth. übereinstimmt. So fallen von selbst alle Versuche, der Schwierigkeit, die schon von Porphyrius gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelisten geltend gemacht wurde, auf äußerliche Weise abzuhelfen, von Beza an, welcher meint, die Stelle des Maleachi sey als Glossem vom Raude in den Text gekommen, bis auf Olshausen u. de Wette, welche behaupten, Mr. habe aus Matth. und Luc. die Citationsformel aufgenommen, und dann, ohne sie zu ändern, die ihm grade zufällig noch einfallende Stelle des Mal. in den Text eingeschoben.

Matth. C. 11, 1 ff.

Die Grundlage des Folgenden bildet die Frage, die Johannes im Kerker durch zwei seiner Jünger an Christum thun läßt: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; V. 3 vgl. Luc. 7, 19, 20. Was also Licht auf diese Frage wirft, das muß zugleich zum Verständniß des ganzen Abschnittes wesentlich beitragen. Daß das ὁ ἐρχόμενος dogmatische Geltung habe, daß es einer der damals gangbaren, aus dem A. T. entnommenen Eigennamen des Messias sey, wird von den Ausll. meist erkannt. Woher aber entnommen,

darüber sind sie uneinig. Grotius: ille, de quo verbum illud veniendi usurpavit Jacobus Gen. 49, 10 et Jes. 35, 4. Bengel nimmt eine Beziehung an auf Ps. 40, Olshausen auf Ps. 118, 26. Wir dagegen entscheiden uns unbedenklich für Mal. 3, 1 und zwar aus folgenden Gründen. 1. Da, wie wir schon gezeigt haben, die Weissagung des Mal. den Text der Predigt des Johannes, den Mittelpunct seiner Gedanken, ja seiner ganzen geistigen Existenz bildet, so liegt die Beziehung auf sie von vornherein am nächsten. 2. In keiner Weissagung wird der Begriff des Kommens so nachdrücklich hervorgehoben, als gerade hier. Zuerst: plötzlich wird kommen u. s. w., und dann noch zu Ende, stark bekräftigend: siehe er kommt, spricht Jehova der Heerschaaren. Aus keiner Stelle konnte sich also auch die stehende Bezeichnung „der Kommende" leichter bilden. 3. Nicht zu übersehen ist das: αὐτός ἐστιν Ἠλίας, ὁ μέλλων ἔρχεσθαι des Heilandes in V. 14. Dieß führt uns darauf hin, daß der Grund der Benennung in einer Weissagung liegt, wo beide Kommende, Elias und der Messias, verbunden vorkommen, und dieß um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν — dieser der Elias ὁ μέλλων ἔρχεσθαι (Bengel in Bez. auf das μέλλων: sermo est tanquam e prospectu V. T. in N.) — auf eine Weissagung hinweist, wo beide Kommende verbunden sich finden, und die Ankunft des einen als eine Realweissagung auf die Ankunft des andern sich darstellt, grade so, wie wir es bei Mal. finden. Bezieht sich die ganze Verhandlung auf diesen, so ist in dem αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι zugleich die Antwort auf das σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος gegeben. Da beide unzertrennlich verbunden waren, so konnte Johannes nur also daran zweifeln, ob Christus ὁ ἐρχόμενος sey, daß er zugleich ungewiß wurde, ob er selbst Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. 4. Auf Mal. führt die Vergleichung des ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, C. 3, 11 u. a. a. St. 5. Die ganze Begebenheit wird nur bei der Beziehung auf Mal. recht begreiflich. Daß Johannes um seiner eignen, nicht um fremder Zweifel willen zu Christo sandte, kann jetzt als ausgemacht betrachtet werden. Diese Zweifel aber hatten, wie es scheint, ihren Ausgangspunct besonders in der Weissagung des Maleachi. Die Anfechtung, in welche Johannes durch den trüben Aufenthalt im Kerker gerieth, mußte ihm besonders dann gefährlich werden, wenn das Wort Gottes selbst, durch das er die Zweifel niederkämpfen sollte, ihm einen Scheingrund für dieselben lieferte. Einen solchen nun war kein Ausspruch mehr darzubieten geeignet, wie grade derjenige, um den sich das ganze geistige Leben des Propheten bewegte. Nach ihm — schien es — sollte auf das Auftreten des Vorläufers mit der Predigt der Buße **unmittelbar** die Erscheinung des Herrn und des Bundesengels zum Segen und zur Strafe folgen. LXX: καὶ ἐξαίφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ κύριος κ. τ. λ. ἰδοὺ ἔρχεται. Johannes nun sah mit Befremden, daß die Thätigkeit des Heilandes vorwiegend eine Eliasthätigkeit, eine reine Fortsetzung der seinigen sey; darüber **übersah** er, daß neben dieser Fortsetzung ein absolut neuer Anfang herging, die Manifestation des Herrn und des Bundesengels, auf welche dieser ihn in der Antwort V. 4 und 5 hinweist.

So zweifelte er also an seinem und an Christi Berufe, doch also, daß der Zweifel nur auf der Oberfläche blieb. Denn wie würde er sonst seine Lösung von Christo verlangt haben?

Steht es nun fest, daß ὁ ἐρχόμενος auf Maleachi zurücksieht, so auch zugleich, was wir schon früher nachgewiesen haben, daß Johannes in Christi Person und Werk eine weit tiefere Einsicht besaß, als die ihm gewöhnlich beigelegte. Daß der Messias „der Herr" und „der Bundesengel" sey, daran zweifelt er nicht.

In V. 10: οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου, fällt das doppelte σου statt μου auf, das um so mehr als absichtlich erscheint, da es sich auch bei Luc. 7, 27, und selbst, wo die Stelle in ganz anderem Zusammenhange angeführt wird, bei Marc. 1, 2 findet.*) Die LXX geben zu dieser Aenderung keine Veranlassung; das Citat ist überhaupt ganz selbstständig behandelt (LXX ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, fälschlich dem Pi. פִּנָּה das K. פָּנָה substituirend). Der Grund der Abweichung ist wahrscheinlich der. Die nähere Bezeichnung des Herrn als des Bundesengels bei Maleachi deutet hin auf eine Differenz des Sendenden und des Gesandten. Diese Differenz tritt aber hinter der Einheit des Wesens zurück. Vor Jehova selbst bahnt sein Bote den Weg, der Herr kommt zu seinem Tempel. Der Heiland nun läßt, dem damaligen Zeitpuncte angemessen, wo durch die Menschwerdung des λόγος eine klarere Einsicht in das Verhältniß des Sendenden und Gesandten, des Vaters und des Sohnes eröffnet worden, die Differenz schärfer hervortreten, und zwar also, daß er den Sendenden die Anrede an ihn, den Gesandten, richten läßt. Ein Beispiel ähnlichen Abweichens von der Form zur genaueren Darlegung des sachlichen Gehaltes haben wir in den Reden des Heilandes schon zu Sach. 13, 7 nachgewiesen. Uebrigens zeugt unsere Abweichung für das lebendigste Bewußtseyn der wesentlichen Einheit mit dem Vater in Christo. Wie könnte er sonst ohne weiteres sich zugetheilt haben, was bei Mal. von Gott vorkommt?

In V. 11 dient schon die Vergleichung des Maleachi dazu, daß man sich von der Annahme losmacht, daß in den Worten: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν, der Comparativ für den Superlativ stehe. Wäre der Kleinste im Himmelreich größer als Johannes, so müßte er gar nicht im Himmelreich, so müßte er ohne wahre Buße und wahren Glauben, die einzigen Bedingungen des Eintrittes in dasselbe, gewesen seyn. Olshausen scheut diese Consequenz auch nicht. Er stellt den Täufer als einen δίκαιος im gesetzlichen Sinne, als einen wahrhaften Repräsentanten des Gesetzes dar, dem das höhere Glaubensleben, wie es schon

*) Mit Recht bemerkt Meyer: „Diese Uebereinstimmung erscheint als Beleg, daß das Citat aus dem Munde Jesu selbst so hervorgegangen ist und sich daher ständig in dieser Form der evangelischen Tradition imprimirt hat."

ein Abraham und Israel führte, und somit das ganze Gebiet der Wiedergeburt ein verschlossenes war. Sehen wir nun auf Maleachi, verbunden mit Jesaias, so könnte die Sendung eines solchen Predigers, der doch im Grunde nichts Anderes als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wäre, doch gewiß nicht als der höchste Beweis von Gottes Barmherzigkeit oder Bundestreue angeführt werden, es sey denn, daß man die Lehre von der efficacia muneris irregenitorum durchaus auf die Spitze treiben wollte. Wer bei Anderen den Weg vor dem Herrn bahnen soll, muß vorher in seiner Wüste Bahn gemacht haben, wer das Herz der Söhne zu den Vätern kehren soll, muß sich vorher wahrhaft und gründlich bekehrt haben. Jene Auffassung des Compar. als Superl. ist aber auch, wie schon Lightfoot erkannte, sprachwidrig; die Beispiele gleichen Gebrauches, auf die z. B. Grotius sich beruft, Luc. 9, 48 und Matth. 18, 1, sind nicht beweisend; muß μείζων hier comparat. aufgefaßt werden, so auch μικρότερος; die Bezeichnung des Johannes als den Größten unter dem A. B. und als kleiner als der Kleinste unter dem N. B. würde einen inneren Widerspruch enthalten. Denn wenn auch die erstere sich zunächst auf die Würde bezieht (Luc. 7, 28: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης κ. τ. λ.), so setzt doch die Ertheilung der Würde die Reife des inneren Lebens voraus. Wäre dieß nicht, so würde ja auch gar keine Vergleichung stattfinden. Das Richtige ist: Johannes ist der Größte unter dem A. B.; aber wer unter dem N. B. verhältnißmäßig klein ist, der ist noch größer als er — die geistliche Qualität desjenigen, der unter den Gliedern des A. B. die höchste Stelle einnimmt = der desjenigen, der unter den Gliedern des N. B., die den Geist Christi, eine Potenzirung des Geistes Gottes, sich ähnlich zu ihm verhaltend, wie Elohim zu Jehova, haben, eine verhältnißmäßig niedrige Stelle einnimmt. Nach der sprachrichtigen Deutung also wird dem Täufer seine Stellung ausdrücklich innerhalb des Reiches Gottes, und zwar über Allen, die in ihm μικροὶ sind — denn nur die μικρότεροι sind größer als er — angewiesen. Daraus folgt, daß er der Wiedergeburt theilhaftig, und daß dieselbe überhaupt ein Eigenthum des A. B. nicht weniger als des N. war. Denn die Wiedergeburt ist die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an dem Reiche Gottes.

B. 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν erhält wiederum sein Licht aus Vergleichung der Weissagung. Nach ihr ist in Elias, dem Propheten, zugleich die höchste Concentration der Predigt der Buße für Israel und der Beschluß derselben. In ihm leben die Propheten und das Gesetz noch einmal wieder auf. Dann erscheint der Herr selbst zum Segen über die Bußfertigen, zur κρίσις (vgl. B. 22) über die Unbußfertigen. Jetzt ist jene wichtige Zeit der Entscheidung eingetreten.

In B. 14 ist εἰ θέλετε δέξασθαι häufig zur Begründung der Ansicht von dem in Zukunft noch bevorstehenden Wiedererscheinen des Elias gebraucht worden. Noch Olsh. bemerkt: „das εἰ θέλ. δέξ. weist unverkennbar darauf hin, daß der Erlöser ihn nur in einer gewissen Beziehung so nannte — Elias, dieser feurige Bußprediger, hat gleichsam in Johannes sein Nachbild.“ Allein daß diese Auffassung falsch seyn muß, wird schon aus B. 10 wahr-

scheinlich, wo mit den Worten: οὗτος γάρ ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται, die Weissagung von dem Vorläufer des Herrn, Mal. 3, 1, schlechthin auf Johannes bezogen wird. Da aber der Vorläufer und Elias offenbar identisch sind, so gilt was von dem Einen, auch von dem Andern. Noch mehr Sicherheit erhalten wir durch das ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω in V. 15. Dieß steht immer bei Dingen, deren Bedeutung nicht auf der Oberfläche liegt, zu deren Verständniß mehr gehört als das bloße fleischliche Ohr, vgl. den Beweis in den Beitr. zur Einl. 1. S. 261. Demgemäß bezeichnet auch εἰ θέλ. δέξ. die vorzutragende Wahrheit als eine solche, die Niemand aufgezwungen und eingetrichtert werden kann, zu deren An- und Aufnahme der gute Wille gehört. Die Fleischlichen, die sie nicht besaßen, riefen immer ihr: Elias ist Elias, entgegen, um nur nicht zu der furchtbaren Erkenntniß zu kommen, daß jetzt die Zeit der Entscheidung da sey, und aus dem süßen Schlafe der Sicherheit aufgeschreckt zu werden. Ganz analog ist ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω Matth. 19, 12 (vgl. Beitr. S. 262). Denn das Können und das Wollen hängen auf's engste zusammen. Die Wahrheit ist von beiden unabhängig. Das Richtige findet sich schon bei Lightfoot (suspicionem aliquam verba innuunt, eos hanc doctrinam non recepturos, quod et testatur pertinax gentis istius exspectatio Eliae personaliter venturi in hanc usque diem.), Heumann u. A. — Es folgt also, daß εἰ θέλ. δέξ., weit entfernt, das αὐτός ἐστιν zu mildern, vielmehr dasselbe noch verstärkt, indem es darauf hinweist, daß das Nichterkennen des Elias in Johannes aus fehlerhafter geistiger Disposition hervorgehe (vgl. übrigens Beispiele ähnlichen Gebrauches des εἰ θέλ. δέξ. bei den Class. bei Wetst. z. d. St.).

C. 14, 2. 16, 14.

An der ersteren Stelle stellt Herodes, an der anderen ein Theil des Volkes die Meinung auf, Christus sey der wiedererstandene Johannes der Täufer. Der Grund dieser Meinung ist, scheint es, in der Weissagung des Maleachi zu suchen. Dort erst Elias, der Prophet, dann der Herr selbst zum Segen und zur Strafe. Glaubte man nun, unter Elias, dem Propheten, nur ein Individuum verstehen zu können, und meinte man, daß Elias in Johannes wiedererschienen sey, so wußte man sich die Existenz eines zweiten unläugbar von Gott gesandten Bußpredigers nicht anders zu erklären, als daß man ein Wiederaufleben des Johannes, oder auch eine zweite Incarnation des Elias in ihm annahm, in Johannes und in Christus eine doppelte Erscheinungsform desselben, die letztere herrlicher als die erstere. Die dem Irrthum zu Grunde liegende Wahrheit war die, daß Christi Wirksamkeit wirklich nach der einen Seite hin, ebenso wie die des Johannes, mit unter der Weissagung des Maleachi beschlossen ist.

C. 17.

Daß neben Moses Elias erscheint als Repräsentant des Prophetenthums, ist wohl nicht ohne Zusammenhang mit unserer Weissagung, der einzigen,

wo beide, der erste als Gründer, der andere als Erneuerer, so unmittelbar zusammengestellt werden — Moses, mein Knecht, V. 22, Elias, der Prophet, V. 23.

Die Frage der Jünger in V. 10: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;* wird von den meisten Ausll. richtig als durch das Verschwinden des Elias veranlaßt, aufgefaßt. Das Erscheinen des Elias selbst macht die Jünger irre an der früheren Belehrung Christi, daß Johannes Elias sey; das plötzliche Verschwinden wissen sie nicht zu reimen mit der auf Maleachi sich stützenden Meinung der Schriftgelehrten, daß Elias vor dem Messias zu bleibender und erfolgreicher Wirksamkeit erscheinen sollte.

In der Antwort Christi wird der frühere Satz, daß Johannes der von Maleachi angekündigte Elias sey, bestätigt. Der Heiland hebt dann noch einen Widerspruch, welcher zwischen der Erfüllung und Weissagung vorhanden zu seyn schien. Der Elias der Weissagung sollte, wie es schien, weit Größeres bewirken, als der Elias der Erfüllung bewirkt hatte, eine Zurückführung des Herzens der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern, eine *ἀποκατάστασις* — in diesen Ausdruck wird der Inhalt von V. 24 nach unserer Erklärung, welche bei ihm zu Grunde liegt, treffend zusammengefaßt — im Ganzen und Großen. Die Art und Weise, wie der Heiland diesen Einwurf beseitigt, tritt am deutlichsten hervor in der Form, in der Mr. 9, 12. 13. seinen Ausspruch mittheilt: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστᾷ πάντα, καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ; ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.* Das Präs. *ἀποκαθιστᾷ* hier und das Fut. *ἀποκαταστήσει* bei Matth. zeigen deutlich, mit welchem Rechte man aus dem *ὁ μέλλων ἔρχεσθαι*, Matth. 11, 14, auf eine zukünftige Erscheinung des Elias geschlossen hat. Hier wie dort stellt der Heiland den Sinn der Weissagung aus ihr selbst unabhängig von der Erfüllung fest. Die Antwort auf das Bedenken: in der Weissagung sey nur von Gottes Gabe und Gnade, von der Bestimmung des Elias die Rede, deren vollkommene Realisirung durch die Sünde unmöglich gemacht werde (vgl. Luc. 7, 30: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ*), wird nur indirect gegeben, durch die Hinweisung auf die Weissagungen der Schrift von dem schweren Leiden des Messias, die aus derselben Quelle, der Sünde, hervorgehen, welche von dem Allen bestimmten Heile den größeren Theil des Volkes ausschließt. Der Heiland geht noch weiter; er zeigt, wie Johannes gar nicht Elias seyn könne, wenn nicht Widersprechen von den Sündern, Verwerfung und Leiden über ihn ergangen wäre. **Grotius**: cum baptistam Eliam vocet propheta, hoc ipso intelligi datur, non defuturos ipsi Achabos et Jezabeles. Haß und Verfolgung ist in dieser Welt der Sünde die nothwendige Folge der Predigt der Buße, und die Größe des Hasses steht mit dem Ernst und der Kraft der Predigt immer in gleichem Verhältniß. So ist also alles, was Elias Widerwärtiges begeg-

nete*), als Realweissagung auf die Schicksale des Johannes zu betrachten. Ist Johannes dem Elias gleich im Bußernste, so muß er ihm auch gleich seyn in Leid und Verfolgung. Die göttliche Vorsehung fügte es also, daß die von selbst stattfindende wesentliche Gleichheit sich hier auch in der Form abprägte, daß in Herodes Ahab**), in Herodias Jesabel wieder auflebte. — Olsh. meint, die Geschichte des Elias lasse sich nicht typisch auf Johannes beziehen, weil der erstere nicht in der Verfolgung gestorben. Allein dieser Einwand ist ganz analog dem, welchen die Jünger aus der nicht nachweisbaren *ἀποκατάστασις* entnahmen. Wie dort nur auf Gottes, so muß hier nur auf der Menschen Willen gesehen werden. Dieser aber ist bei Jesabel derselbe, wie bei Herodias. Sie wollte ja Elias tödten; daß Gott ihn ihren Händen entriß, macht keinen Unterschied. Der Haß war derselbe, und auf diesen kommt es hier allein an, auch das Leiden nicht geringer; Elias wäre gewiß gern ein für allemal gestorben — er bittet ja Gott um seinen Tod, als um die größte Gnade — als täglich.

Matth. 21, 12, vgl. mit Joh. 2, 13—22.

An beiden Stellen wird eine Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel u. s. w., erzählt, bei Matth., so wie auch bei Mr. und Luc., eine solche, die zu Anfang, bei Joh. eine solche, die zu Ende des Lehramtes Christi vorfiel.

Daß diese Handlungen als symbolische zu betrachten sind, lehrt der Augenschein. Sie würden sich außerdem nicht rechtfertigen lassen, wie denn Origenes, weil er diesen Gesichtspunct nicht scharf in's Auge faßte, die historische Wahrheit läugnete, und wie sich selbst Lampe aus gleichem Grunde eine ganze Anzahl von Schwierigkeiten darbietet, die er auf ungenügende Weise zurückweist. Nur eine oberflächliche Betrachtungsweise kann Mißbräuche, wie sie im äußern Tempel stattfanden, für das nächste Object der Gegenwirkung halten. Faßt man den ganzen damaligen Zustand in's Auge, so war es ziemlich gleichgültig, ob in dem Tempel einige Käufer und Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben; die tiefere Kenntniß der menschlichen Natur zeigt, daß jede äußere Reinigung, ohne vorhergegangene innere, eine durchaus vergebliche bleibt; was hilft es, das Wasser des Baches für eine

---

*) Jesus Sirach sagt nach der Schilderung der ganzen Wirksamkeit des Elias und des Elisa, C. 48, 15: *ἐν πᾶσι τούτοις οὐ μετενόησεν ὁ λαὸς, καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ἕως ἐπρονομεύθησαν ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν, καὶ διεσκορπίσθησαν ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* Diese Schilderung kann ohne die geringste Aenderung auf den zweiten Elias bezogen werden, was sich leicht erklärt, sobald man nur erkennt, daß Gott stets derselbe bleibt, und ebenso der Mensch.

**) Die Worte Mr. 6, 20: *ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον· καὶ συνετήρει αὐτὸν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε*, passen ohne Aenderung einer Sylbe auf Ahab.

Zeitlang aufzuhalten, wenn man den Quell unverstopft läßt? Die Verkennung der symbolischen Bedeutung ist also eine Erniedrigung Christi, um so mehr, da er durch diese äußerliche Verfahrungsweise den Jüngern Anreizung zu ähnlichem äußerlichen Streben gegeben haben würde. So verfuhr nicht ein Johannes der Täufer. Die μετάνοια ist bei ihm immer eine Veränderung der Grundrichtung des ganzen Wesens Wie viel weniger der Heiland, dessen: machet erst den Baum gut, allen äußerlich reformatorischen Versuchen den Stempel der Nichtigkeit aufdrückt. — Fassen wir die Handlung als eine symbolische, so zeigt sie sich in anderem Lichte. Die Mißbräuche im Tempel kommen dann nur als repräsentirend für die Sünde des Bundesvolkes überhaupt in Betracht, und zu dieser Repräsentation war die crasse Sünde weit mehr geeignet, wie die in sich weit schlimmere feine.

Was ist aber die Bedeutung der doppelten symbolischen Handlung? Hier ist eine neue Klippe, an der gar Viele gescheitert sind. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß die Bedeutung bei beiden dieselbe sey, und geben durch diese Voraussetzung denen die Waffen in die Hand, welche, wie Lücke, zum unläugbaren und großen Nachtheile der Glaubwürdigkeit der Evangelisten, beide Begebenheiten in eine verwandeln, deren chronologische Bestimmung der „Tradition" ganz entschwunden seyn soll.

Beide Handlungen stehen in Beziehung auf Maleachi, sind nur Verkörperungen eines doppelten Bildes bei ihm. Unter dem Bilde einer doppelten Reinigung des Tempels kündigt dieser eine doppelte Reinigung der Theokratie an. Zuerst erscheint der Bote des Herrn und säubert den Weg vor ihm — den Weg zum Tempel und in den Tempel, da ja nachher der Herr zum Tempel kommt — dann erscheint plötzlich der Herr selbst und der Bundesengel, reinigt und läutert die Kinder Levi, und naht sich den Sündern zum Gericht. Der sachliche Gehalt beider Darstellungen tritt in V. 23 und 24 nackt und baar hervor. Zuerst kommt Elias der Prophet, und sucht Alles zurechte zu bringen (Reformation), dann erscheint der Herr selbst und schlägt das Land mit dem Banne (Revolution). Der Bote macht den letzten Versuch, den Herrn in seinem Volke zu heiligen; dann heiligt sich der Herr an denjenigen, bei denen dieser Versuch fruchtlos gewesen. — Der Heiland nun kündigte durch die erste Handlung an, daß in ihm die früher durch Johannes repräsentirte Idee in ihrer höchsten Realität erscheine, Gottes Gnade, welche die Sünder zur Buße ruft, durch die zweite, daß er nun die andere Seite seines Wesens entfalten, nicht ferner als Prophet, sondern als Herr und Bundesengel handeln, die hartnäckigen Sünder vernichten werde. Die Handlung fällt beide Male in die Zeit unmittelbar vor dem Bundesfeste, dem Passa, gewiß nicht ohne Ursache. Die erste droht den Bundesverächtern bedingungsweise (vgl. das פֶּן־אָבוֹא des Mal.) mit dem Würgengel — wenn sie nämlich den Bund, die einzige Gewähr seines Vorübergehens, nicht herstellen, die andere absolut.

Daß die erste Handlung die ihr beigelegte Bedeutung habe, das erhellt am deutlichsten aus dem ganzen Zusammenhange, in dem sie steht. Wie in

jenem Zeitraum die Thätigkeit Christi eine vorwiegend Johanneische war, wie ihren Mittelpunkt das: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bildete, zeigt Matth. 4, 17. Mit dieser Thätigkeit würde die thatsächliche Ankündigung des unbedingten Rathschlusses der Vernichtung gleich beim Antritte des Amtes in unvereinbarem Widerspruch stehen, da die symbolische Handlung beim Antritte des Amtes eine Realweissagung der folgenden Amtsthätigkeit seyn muß. Zu beachten ist auch das Citat Joh. V. 17 aus Ps. 69, 10. Dieß zeigt, daß die erste Handlung nicht eine Christo schlechthin eigenthümliche war. Die St. hätte in Bezug auf die zweite nicht angeführt werden können. Denn diese bildete nicht die Spitze der allen wahren Dienern Gottes gemeinsamen Thätigkeit (vgl. das: geeifert habe ich für den Herrn, des Elias), sondern sie gehört Christo, dem Bundesengel, ganz allein an. Noch ist aufmerksam zu machen auf den milderen Ausdruck bei der ersten, den härteren bei der zweiten Handlung — bei Johannes der Tempel οἶκος ἐμπορίου, bei den drei ersten Evangelisten σπήλαιον λῃστῶν. Dieß letztere drückt den Gegensatz der Wirklichkeit und der Idee schärfer aus, welcher das Fortbestehen der ersteren unmöglich machte.

Wie bei der ersten, so muß auch bei der zweiten Handlung die Bedeutung aus dem Zusammenhange bestimmt werden. Sie folgt unmittelbar auf den letzten Einzug Christi in Jerusalem als König, eine thatsächliche Erklärung, daß jetzt sein prophetisches Amt zu Ende gehe. So wie dieser Einzug die nunmehrige Erfüllung der heilverkündenden Weissagung des Sacharja abbildete, deren Object allein das Verhältniß des Heilandes zu den Seinen bildet, so das Gehen in den Tempel die nun herannahende Erfüllung der drohenden Weissagung des Maleachi.*) Es ist der Herr und der Bundesengel, der zu seinem Tempel kommt. Nahe daran schließt sich (Matth. V. 18—20) eine andere symbolische Handlung, die Verfluchung des Feigenbaumes, dasselbe bedeutend, eine Verkörperung des Bildes Micha 7, 1, woraus sich das vielfach gemarterte οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων des Mr. erklärt. Dort sucht der Prophet ja auch nach der Erndte und findet nichts. Bei dem geistlichen Feigenbaume ist es seine Schuld, wenn nicht καιρὸς σύκων ist. Von derselben Art ist alles Folgende. Die Tempelreinigung bildet den Anfang einer ganzen Folge von Reden, symbolischen Handlungen und Parabeln, die sich alle auf denselben Gegenstand beziehen. Nirgends erscheinen in ihr die Pharisäer als Object reformatorischer Thätigkeit, überall die Rechnung als nun abgeschlossen, das Stäblein zerbrochen, das Urtheil ge-

*) Wie die symbolische Darstellung des Gerichtes bei dem herannahenden Kreuzestode Christi ganz an ihrer Stelle war, das möge folgende merkwürdige Stelle des Josephus zeigen (B. Jud. 4, 5, 2), der nur in der Person irrte: „Ich möchte mich wohl nicht in der Behauptung irren, daß des Ananus Tod Jerusalems Eroberung eröffne; daß von dem Tage an die Mauer der Stadt über den Haufen geworfen, der Staat der Juden zu Grunde gerichtet ward, an welchem sie den Hohenpriester, den Vorsteher ihrer eignen Wohlfahrt, mitten in der Stadt ermordet sahen."

gesprochen. Ganz dasselbe, was der Heiland hier durch die That, das drückt er C. 23, 38 im Worte aus: ἰδοὺ, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. Der Tempel erscheint hier als der Sitz der ganzen Nation, dessen bisherige Einwohner herausgetrieben werden, vgl. auch Luc. 19, 27. — Daß Johannes der zweiten Handlung nicht gedenkt, erklärt sich daraus, daß er sich mit den ersten Evangelisten in die letzte Thätigkeit Christi getheilt, also, daß ihnen die äußere Seite vorzugsweise anheimfiel, alles dasjenige, wozu die Reinigung des Tempels die Einleitung war, ihm dagegen die innere Seite, zu der der Einzug in Jerusalem gleichsam die Aufschrift bildet.

Josephus de B. Jud. 5, 9, 4 sagt: οὐ τὰ κρυπτὰ μὲν τῶν ἁμαρτημάτων ἠδοξήκατε, κλοπὰς λέγω καὶ ἐνέδρας καὶ μοιχείας, ἁρπαγαῖς δ' ἐρίζετε καὶ φόνοις, καὶ ξένας καινοτομεῖτε κακίας ὁδούς· ἐκδοχεῖον δὲ πάντων τὸ ἱερὸν γέγονε. Hier haben wir das σπήλαιον λῃστῶν wieder, eine Bezeichnung, welche allein schon den symbolischen Character der Handlung darthut. Sie zeigt, daß diejenigen, welche der Heiland austrieb, nicht an sich in Betracht kamen, sondern nur als Repräsentanten weit größerer und schwererer Sünder. Der Grund aber, weshalb grade diese Repräsentanten gewählt wurden, liegt, wie bereits früher nachgewiesen wurde, darin, daß der Herr neben Mal. 3, 1 noch Sach. 14, 21 vor Augen hat.

Endlich braucht wohl kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie jene beiden Reinigungen des Tempels einen thatsächlichen Beweis liefern für die Richtigkeit unserer Erklärung der Weissagung des Maleachi ihren Hauptpuncten nach, namentlich in Betreff der Identität des „mein Bote“ und des Elias, ebenso eine thatsächliche Erklärung Christi über seine göttliche Natur indem er in der letzteren vollführt, was bei Maleachi dem Herrn und dem Bundesengel als sein eigenthümliches Werk beigelegt wird.

Matth. 21, 24.

Die Ausl. fassen hier meist das: ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα κ. τ. λ. als bloße Gegenfrage, und behaupten, der Herr habe die Pharisäer mit ihrer Frage abgewiesen. Vergleichen wir die Weissagung des Maleachi, so zeigt es sich, daß die Gegenfrage zugleich die Antwort auf die Frage in sich schloß, oder wenigstens die Basis zu ihr lieferte. Denn hatte Johannes seine ἐξουσία zur Taufe = zur Predigt der μετάνοια, und zur Ertheilung der Sündenvergebung von Gott, war er der von Gott gesandte Bote (vgl. das ἐξ οὐρανοῦ), der Elias, der die Herzen zurückführen sollte, so mußte auch neben dem Vorgänger der unendlich größere Nachfolger, der ihm auf dem Fuße (ἐξαίφνης) folgen sollte, schon vorhanden seyn, und war dieß, wer sollte es anders seyn als Christus, der durch Worte und Thaten sich selbst als solchen bezeichnet hatte. Der ausweichenden Antwort folgt nun ganz natürlich das: οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν. Sie zeigten dadurch, daß ihr Herz nicht zurückgeführt war; ohne den Glauben an die göttliche Sendung des Johannes konnten sie an Christum nicht glauben, aus demselben Grunde, weshalb sie mit demselben an ihn glauben mußten. Sie hatten nicht A gesagt, so

konnten sie auch nicht B sagen, und alle Mühe, sie dahin zu bringen, wäre vergeblich gewesen.

Luc. 1, 16. 17.

Der Engel zu Zacharias:

καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν· καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα, καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.

Es werden hier die beiden zusammengehörenden Hauptstellen, Mal. 3, 1 und V. 23 und 24 miteinander verbunden. Der ersteren gehört zuerst das καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ an, wo das αὐτοῦ sich auf das vorhergehende κύριος ὁ θεὸς bezieht, ein neuer Beweis der Gottheit Christi und der Identität mit dem Herrn und Bundesengel. Ferner das ἑτοιμάσαι u. s. w., was als Umschreibung des פִּנָּה דֶרֶךְ, κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου, zu betrachten ist. Grot.: populum, qui paratus sit ad accipiendum regnum coelorum. Beng.: parandus populus, ne dominus populum imparatum inveniens majestate sua obterat. Der zweiten Stelle gehört das Uebrige an. Die Sorgfalt, mit der das: und er führt zurück das Herz der Väter zu ihren Kindern, und der Kinder zu ihren Vätern, erklärt wird, scheint naheliegende und damals gangbare Mißverständnisse vorauszusetzen, wie wir sie ja auch von dem Siraciden und den LXX an bei allen Jüdd. Ausll. und den meisten Christlichen finden. Zuerst wird das reine Wesen hervorgehoben in den Worten: ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. Die erneuerte Verbindung mit Gott durch wahre Bekehrung ist ja die Grundlage der erneuerten Verbindung zwischen den frommen Vätern und den gottlosen Söhnen. Dann wird der Gedanke auch in seiner eigenthümlichen Form näher beleuchtet. Dieß geschieht, indem aus dem Satze des Maleachi die zweite Hälfte weggelassen wird, das: und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, die, da das Verhältniß ein gegenseitiges, in der ersten schon enthalten ist, und dafür das erklärende καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων gesetzt. Die ἀπειθεῖς sind die jetzige abtrünnige Generation, die δίκαιοι die frommen Väter. φρόνησις in der Bedeutung Gesinnung; in der Gesinnung s. v. a. also, daß sie die Gesinnung haben; ganz entsprechend die gewöhnliche Verbindung der Verba der Bewegung mit בְּ, wenn die bewegte Sache an dem Orte verbleibt. Bengel: in prudentia, inquit angelus, non in prudentiam. Sensus eorum, qui justi sunt, in conversione protinus induitur. Die Herzen der Väter also werden dadurch zu den Kindern zurückgeführt, = das Liebesverhältniß zwischen ihnen wieder hergestellt, daß die fromme Gesinnung der ersteren wieder in den letzteren gewirkt wird. Dadurch werden sie dann ein λαὸς κατεσκευασμένος. Wohl zu beachten ist noch das πολλούς. Schon hier wird dem Mißverständnisse vorgebeugt, was der Heiland nachher ausdrücklich bekämpft, als sey von dem Vorläufer des Herrn eine allgemeine ἀποκατάστασις zu erwarten, veranlaßt dadurch,

daß man nicht einsah, wie Maleachi nur von der göttlichen Gabe und Bestimmung redet. — Nicht weniger, wie das übrige, erhebt sich auch das *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου* über die damals gangbare Auffassung. Es erklärt, daß das Fleisch nichts nütze sey. Wo die pars melior des Elias ist, sein Geist und seine Kraft, da ist Elias.

V. 43.

καὶ πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με;

Elisabeth erkennt hier in dem noch nicht geborenen Kinde der Maria durch unmittelbare Erleuchtung des heiligen Geistes (V. 41) den Herrn, der eben, weil er der Herr, auch ihr Herr ist, den Bundesengel des Maleachi, dessen Erscheinen von dem Engel angekündigt worden, eine Erkenntniß, welche mit ihrem Gegenstande zu demselben Gebiete gehört, mit ihm die Grenzen der Natur übersteigt.

Joh. 1, 6.

ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ sieht offenbar zurück auf des Maleachi: siehe ich sende meinen Boten vor mir her. Die ganze folgende Darstellung bildet zu seiner Weissagung nur einen Commentar. Die wörtliche Beziehung tritt wieder hervor in:

V. 9.

Warum sagt Johannes hier nicht lieber statt des *ἦν — ἐρχόμενον* kürzer und deutlicher: *ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον*? Die Antwort ist: *ἦν — ἐρχόμενον* hebt die Beziehung auf die Weissagung deutlicher hervor. Der große *ἐρχόμενος* des Maleachi war in aller Munde, *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* Matth. 11, 3, *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* in uns. Cap. V. 15. 27. 30. Der Evangelist nun behält die Form der Weissagung bei, bezeichnet aber durch das vorgesetzte *ἦν*, daß sie schon zur Erfüllung geworden, er war nun schon ein Kommender. — Die im Folgenden stattfindende so große Ausführlichkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von Johannes zu Christo, hat gewiß ihre Hauptbeziehung auf Mal., soll Christum als den bei Mal. verheißenen Herrn und Bundesengel darstellen, ein Zweck, der Johannes, dem Theologen, noch näher lag, wie den andern Evangelisten. Der himmlische Bote und der irdische (vgl. das *ἄνθρωπος* in V. 6, was in diesem Zusammenhange gewiß nicht = *τίς* ist) werden sich so scharf als möglich gegenüber gestellt.

V. 15 vgl. V. 30.

οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Mein Nachfolger ist mein Vorgänger, denn er ist (laut der Weissagung, derselben, welche den Mittelpunct meines Daseyns bildet) unendlich früher als ich. Johannes zielt auf Mal. 3, 1, wo das heilige Räthsel, das er ausspricht, sich schon vorfindet. Derselbe, der nach

dem: „mein Bote" folgt (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), ist es, der den „mein Bote" sendet, der also sein Vorgänger, der ferner als der Herr und der Engel des Bundes unendlich früher, wie er, ja wie Alles (vgl. zu πρῶτός μου das ἐν ἀρχῇ ἦν) war. Von einer Tautologie kann nicht die Rede seyn. Die absolute Präexistenz, in der Grundst. durch die Namen der Herr und der Bundesengel bezeichnet, begründet den Vorgang. Man hat also keinen Grund zu der Deutung des ἔμπροσθεν von dem Vorrange, zu der weder Gen. 48, 20 eine Berechtigung darbietet, noch die von Lücke angef. Platonischen St. — Spricht der Täufer überall die feste Ueberzeugung aus, daß der Messias der Herr und der Bundesengel des Maleachi sey, so läßt sich nicht absehen, mit welchem Rechte man ihm die klare und bestimmte Erkenntniß von der Gottheit desselben absprechen könne. Und erkannte der Täufer die Gottheit des Messias, sprach er, weil er sie erkannte, das πρῶτός μου ἦν aus, so muß in dem Satze: gewiß hat der Täufer bei dem πρῶτος μου ἦν nicht an den λόγος gedacht, wenn er richtig seyn soll, erst das nicht gestrichen werden. Es wird eine Zeit kommen, wo man das in neuerer Zeit künstliche zusammengezimmerte Gebäude der Lehre vom λόγος abbrechen und seine Materialien nur noch für brauchbar halten wird zu einem geringen Anbau an dem ganz aus Bausteinen des A. T. aufzuführenden Hauptbau. Gingen sie ganz verloren, so würde daraus der Sache kein Schaden erwachsen, nur der Worterklärung einiger. Wie in dem Herrn = dem Bundesengel des Maleachi, näher bestimmt durch Alles, was das A. T. über den מַלְאַךְ יְהוָה enthält, das Wesen seines λόγος vollständig enthalten sey, das zeigt der Evangelist deutlich genug dadurch, daß er seiner Abhandlung über den λόγος die Stelle des Maleachi zu Grunde legt.

V. 21—23.

Der Beweis, daß der Täufer die Frage, ob er Elias sey, nur unter Voraussetzung der falschen Vorstellung der Fragenden von einem persönlichen Wiederscheinen des Elias mit nein beantwortet, ist im Vorherg. schon reichlich genug enthalten. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß der beziehungsweisen Verneinung die beziehungsweise Bejahung gleich in V. 23 entgegengesetzt wird. Denn indem Johannes sich hier für die Stimme rufend in der Wüste des Jesaias, erklärt er sich zugleich für den „meine Bote" und den Elias des Maleachi nach der richtigen Deutung. Der Beweis liegt ebenfalls im Vorherg. Wir haben gezeigt, daß die Weissagung Maleachi's nur Wiederaufnahme der Jesaia's ist, und daß sie als solche von dem Täufer, von Christo und den Aposteln beständig betrachtet wird. Daß der κύριος des Jesaias dem Johannes Christus sey, dieser also wahrer Gott ist keinem Zweifel unterworfen.

V. 27.

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. „Es war Sclavendienst, dem Herrn die

Sandalen zu tragen und die Riemen derselben beim Ablegen zu lösen." Derjenige, der bei Maleachi den „mein Bote" vor sich hersendet und nach ihm kommt, ist הָאָדוֹן, der Herr, für ihn also der Dienst noch zu geringe, der einem Herrn von dem Diener geleistet wird.

V. 31.

ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων. Die Beziehung auf Jes. 40, 5 ist hier unverkennbar, ein neuer Beweis der Einsicht des Johannes in die Gottheit des Messias. Seine Taufe = dem Wegebereiten des Jesaias, das Letztere Bild, das Erstere Verkörperung der *μετάνοια*, hat ihr Absehen auf die Enthüllung der jetzt verdeckten Herrlichkeit des Herrn. Diese Beziehung wird um so mehr gesichert durch die Vergleichung von C. 2, 11: *καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Johannes erblickt in der dort berichteten Handlung Christi eine Erfüllung desjenigen, was Jes. von der „Enthüllung der Herrlichkeit des Herrn" weissagt. Weil Christus Jehova ist, so wird in der Enthüllung seiner Herrlichkeit die Herrlichkeit Jehovas enthüllt.

1 Cor. 16, 22.

εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἤτω ἀνάθεμα, μαρὰν ἀθά.

Auf eine alttestamentliche Grundlage führt hier schon das in einem Griechischen und an Griechen geschriebenen Briefe so auffallende *μαρὰν ἀθά*. Die Beibehaltung der Aramäischen Form erklärt sich nur so, daß das dictum in ihr für alle Gläubigen in Israel eine Art von Losung war, und eine solche Bedeutung konnte ein Ausspruch wohl nur dann gewinnen, wenn er aus der Schrift entnommen. Daß aus Mal. 3, 1, darüber kann kaum ein Zweifel seyn. Wir haben schon nachgewiesen, daß diese St. als die Grundst. vom Kommen des Herrn betrachtet wurde. Dazu kommt, daß *ἤτω ἀνάθεμα* sich ebenfalls als aus Maleachi entlehnt kund gibt, C. 3, 24, wo wiederum das Kommen ebenfalls erwähnt wird. An die Stelle der Wegebereitung und der Zurückführung der Herzen bei Maleachi tritt bei dem Apostel die Liebe zu dem Herrn Jesu. Beides ist nur Bezeichnung derselben Sache nach verschiedenen Beziehungen; eins kann nicht ohne das Andere gedacht werden.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Christologie

des

Alten Testamentes

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen.

Von

E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. der Theol. in Berlin.

Dritten Bandes zweite Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Berlin, 1857.
Ludwig Oehmigke's Verlag.
Fr. Appelius.

Uebersicht der Schlußabhandlungen.

Schlußabhandlungen.

I. Die Bedeutung der Messianischen Weissagungen.

Diese Bezeichnung ist aus Ps. 2, 2 und Daniel 9, 25. 26 hervorgegangen, wo der Erlöser משיח, Gesalbter genannt wird. Die Salbung bedeutet in der Symbolik der h. Schrift die Ertheilung der Gaben des H. Geistes. Vorzugsweise werden die Könige Israels Gesalbte genannt, weil sie zu ihrem hohen Amte, wenn sie anders ihr Herz der Gnade öffneten, ein besonders reiches Maaß des Geistes erhielten. David erscheint als der Gesalbte des Herrn auf Grund der in 1 Sam. 16, 13, 14 berichteten Thatsache, wo das Bild in einer symbolischen Handlung verkörpert wird, in Ps. 84, 10. 132, 10. 17, das ganze Davidische Geschlecht in Ps. 18, 51. 89, 39. 52. Hab. 3, 13. Klagel. 4, 20. Im höchsten Sinne wird Derjenige als משיח bezeichnet, in dem dieß Geschlecht gipfeln sollte und der den Heiligen Geist ohne Maaß erhielt, Joh. 3, 34 vgl. Jes. 11, 1.

Nehmen wir wahr, daß die Anfänge der nur Israel eigenthümlichen Messianischen Verkündung bereits in der Urzeit vorliegen, daß sie durch eine lange Reihe von Jahrhunderten stets von Neuem hervorbricht, daß sie in der Prophetie nicht etwa blos vereinzelt und beiläufig sich darstellt, sondern die Seele und den Mittelpunct aller prophetischen Verkündung bildet, daß sie

auch in den Psalmen stark hervortritt, welche das durch Gesetz und Propheten angeregte subjective Glaubensleben des Volkes Gottes aussprechen, so werden wir nicht zweifeln können, daß diese Erwartung von durchgreifender Bedeutung zunächst für das Volk des A. B. seyn mußte.

1. Es lag für die Glieder des A. B., wenn sie blos auf die Gegenwart sahen, die Gefahr sehr nahe, in einen beschränkten Particularismus zu gerathen. Dieser mußte die nachtheiligsten Folgen mit sich führen. Er verleitete theils zu unwürdigen und niedrigen Vorstellungen von Gott, zu Beschränkungen entweder seiner Allmacht oder seiner Liebe — der Gott Israels, wenn er blos als solcher gedacht wird, hört auf Gott zu seyn, — theils zu höchst verderblichen Einbildungen eigner Vortrefflichkeit, indem es nahe lag den Grund des Vorzuges vor den Heidenvölkern, falls derselbe ein bleibender war, in angebornen Vorzügen zu suchen, welche Israel vor allen Anderen der göttlichen Gnade würdig machten. Es war daher für das Glaubensleben Israels höchst nothwendig, damit das Mittel als solches erkannt werde, daß der Blick über die Vorbereitungsanstalt hinaus auf die Hauptanstalt gelenkt wurde. Deshalb wurde schon vor der Gründung der Oeconomie des A. B. vorherverkündet und nach der Gründung derselben dem Volke stets von Neuem zum Bewußtseyn gebracht, daß das specielle Verhältniß Gottes zu Israel nur ein zeitliches sey, daß dereinst der Erlöser und König der ganzen Welt erscheinen werde, daß bis zu seiner Erscheinung die Gestaltung des Reiches Gottes einen provisorischen Character trage. Wie nothwendig diese Verkündung gewesen, das geht besonders daraus hervor, daß ungeachtet dieser so deutlichen Weissagungen dennoch der größere Theil der Juden, durch fleischliche Gesinnung verblendet, sich einem verderblichen Particularismus hingab.

2. Die Verkündung des Messias war ein Mittel, das Volk in bedrängten Umständen in der Treue gegen den Herrn zu er-

halten. Von den verschiedensten Organen Gottes mit der Zuversicht bezeugt, welche der Heilige Geist wirkt, mit den lebhaftesten Farben gezeichnet, aus der Zukunft in die Gegenwart entrückt, wurde der Messias mehr und mehr das Panier, um das sich alle Verzagten, die geistlich Verjagten Judas und Zerstreuten Israels sammelten. So wird z. B. in Jes. 7, 14 dem vor Aram und Ephraim verzagenden Volke das Bild Immanuels vor Augen gestellt. So eröffnen auch Jeremias in C. 23, 5. 6 und Ezechiel in C. 34, 23 den im Angesichte der Weltmacht verzweifelnden zum Troste den Blick auf den zukünftigen Erlöser. Trösten die Propheten auch nicht selten durch die Verweisung auf niedere erfreuliche Begebenheiten in der nächsten Zukunft, so kommen sie doch fast immer auf diese als die höchste und alle anderen bedingende, das Centrum aller Heilserwartungen zurück. Jesaias z. B. schildert, da die Existenz des Volkes Gottes durch Assur bedroht ist, zuerst in C. 10, 5—34 die Catastrophe Assur's, dann weist er in C. 11 hin auf die Vollendung des Heiles für das Volk Gottes in Christo, welches die Bürgschaft bildete für jede niedere Heilsspendung. Dieser auf das ganze Volk berechnete Zweck der Mess. Weiss. wurde theilweise realisirt, auch wenn dieselbe durch Verkennung der bildlichen Hülle falsch aufgefaßt wurde. Denn auch derjenige Theil des Volkes, dessen Messianische Erwartungen durch seine eigne Schuld vorwiegend fleischlich waren, wurde doch dadurch in der äußeren Treue gegen Gott erhalten, und dieß war von Wichtigkeit, da die Aufrechterhaltung des äußeren Bestandes des Reiches Gottes die erste Bedingung der Erscheinung Christi bildete, auch außerdem der Kern durch die Schaale geschützt wurde.

3. Der während der Dauer des A. B. bestehende schroffe Gegensatz der Idee des Volkes Gottes und seiner Erscheinung mußte nothwendig an der ersteren irre machen, wenn nicht durch die stets wiederholte Verkündung des Messias das Volk kräftig

1*

angeregt worden wäre, diesen Gegensatz nur als einen vorübergehenden zu betrachten. Ein solcher Gegensatz fand zunächst in Bezug auf das äußere Ergehen statt. Das Volk Gottes, das als solches nothwendig zur Weltherrschaft berufen seyn muß, war lange und bange Jahrhunderte hindurch der Knechtschaft der Weltmächte unterworfen. Das „Herrscherthum von Priestern" seufzte ohnmächtig unter dem Drucke der Heiden. Dieser Zustand war ein unerträglicher, wenn ihm nicht in der Hoffnung ein Gegengewicht bereitet wurde. Von diesem Gesichtspuncte aus kündigt z. B. Jesaias an in C. 2, 2—4, das jetzt verachtete Gottesreich werde dereinst in der Mess. Zeit über alle Weltreiche erhoben, das Ziel der Sehnsucht für die stolzen Heiden werden. Von diesem Gesichtspunct aus verkündet auch Daniel in C. 2 u. 7, daß auf die vier Weltreiche das Reich Christi folgen wird und mit ihm die Weltherrschaft des Volkes Gottes. Auf die Vollendung des Reiches Gottes in Christo weist Haggai in C. 2, 1—9 hin, da dem Volke der schroffe Widerspruch zwischen Erscheinung und Idee an der Geringheit des neuen Tempels zum Bewußtseyn gekommen. Amos läßt auf die Ankündigung des Unterganges alles Herrlichen in Israel und Juda in C. 9, 11. 12 die der Herstellung von Davids Hütte und der Ausdehnung des Reiches Gottes weit über die Gränzen der Heiden folgen. Die Hoffnung auf eine zukünftige Ausgleichung zwischen der Idee des Volkes Gottes und seinem Ergehen, konnte aber nur dann feste Wurzel fassen, wenn in der Hinweisung auf die Person eines gottmenschlichen Erlösers eine Bürgschaft gegeben wurde für die Realität der auf andere Weise nicht zu realisirenden Hoffnung, wenn diese erhabene Person dem Volke so leibhaftig wie möglich vor Augen gestellt wurde, wenn der λόγος in dieser prophetischen Verkündung schon vor seiner Menschwerdung gleichsam Fleisch und Blut annahm. — Nicht minder beängstigend aber war auch der Gegensatz des Volkes Gottes und seiner Er-

scheinung in ethischer Beziehung. Es fehlte unter dem A. B. dem Volke Gottes noch gar sehr an den Gaben, wodurch es innerlich als solches characterisirt und von der Welt unterschieden werde. Es fand zudem eine trübe Mischung statt der Gerechten und der Bösen und die letzteren hatten in den meisten Zeiten die Oberhand. Dieser Gegensatz mußte, als ein bleibender gedacht, an dem Reiche Gottes irre machen, so gewiß als hinter dem Gebote: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, die Verheißung verborgen ist. Mit Beziehung auf ihn kündigt Joel an, daß in der Messianischen Zeit der Herr seinen Geist über alles Fleisch ausschütten werde, redet Jeremias von dem neuen Bunde, der reichere Mittel der umbildenden Gnade mit sich führen werde, kündigt Ezechiel an, daß der Herr in Zukunft das Herz von Stein wegnehmen und ein Herz von Fleisch an seine Stelle setzen werden. Auch diese ethischen Hoffnungen konnten nur dann rechte Consistenz gewinnen, wenn in der Erscheinung der Person des Erlösers eine neue und bis dahin unerhörte Verbindung von Himmel und Erde, Gott und Mensch in Aussicht gestellt wurde. Das war die nothwendige rationale Basis derselben. Neben der innerlich umbildenden Macht muß aber zur Auflösung des Contrastes auf dem ethischen Gebiete die äußerlich sichtende und richtende sich wirksam beweisen. Von diesem Gesichtspuncte aus sind z. B. die Verkündungen des Messianischen Gerichtes in Sach. 5 u. 11 zu betrachten, ebenso die Verkündung der Zerstörung von Stadt und Tempel in Dan. 9. „Dein Volk eitel Gerechte", das ist ein nothwendiges Postulat des Reiches Gottes, das zu seiner Zeit nothwendig seine Realisirung finden muß, wenn auch erst am Ende der Entwickelung. Der Weizen muß zuletzt von der Spreu gesondert werden und die letztere verbrannt werden mit unauslöschlichem Feuer.

4. Die Messianische Verkündung enthielt die stärksten ethischen Motive in sich. Indem die Messianische Zeit als die Voll-

endung zugleich des Segens und der Strafe erscheint, mußte der Blick auf sie den Gerechten ein mächtiger Antrieb zur Standhaftigkeit seyn, den Gottlosen zur Bekehrung. Wie die Propheten mit dieser Verkündung zur Buße locken, zeigt z. B. Mich. 2, 12. 13, 4, 1—8. Jes. 40, 3—5. Mal. 3, 19 ff.

5. Auch im A. B. läuft das Evangelium, welches die Vergebung der Sünden durch die göttliche Gnade verkündet, neben dem Gesetze her. Wie sehr nun mußte es denen, an welchen der Zweck des Gesetzes erreicht worden, die Ergreifung der Gnade erleichtern, wenn ihnen die Bedingung ihres Heiles, derjenige, der ihre Sünden auf sich nehmen sollte, wie er die unsrigen auf sich genommen hat, in Weissagungen wie Jes. 53 vorgestellt wurde. Daß die Weissagung in dieser Beziehung ihren Zweck erreicht hat, zeigt in einem Beispiele Johannes der Täufer, der auf Grund von Jes. 53 von dem Lamme Gottes zeugt, das der Welt Sünde trägt. Vergebung der Sünden, das war nach Luc. 1, 77 der Mittelpunct der Heilserwartungen tieferer Gemüther.

6. Der Hauptzweck der Mess. Weiss. aber war der, auf Christum also vorzubereiten, daß er aus der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung als solcher erkannt werden konnte. Grade, daß ungeachtet dieser Vorbereitung dennoch der größere Theil des Volkes Christum verkannte, zeigt, wie nothwendig dieselbe gewesen. Jetzt fand die Verkennung nur bei denjenigen statt, denen die unparteiische Vergleichung der Weissagung und der Erfüllung durch ihre ungöttliche Gesinnung unmöglich gemacht wurde. Wären keine Merkmale vorhanden gewesen, so würde auch den R e c h t s c h a f f e n e n die Anerkennung unendlich schwer geworden seyn. — Wie wichtig die Mess. Weissagungen in dieser Hinsicht waren, geht aus den Zeugnissen des N. T. hervor. Johannes der Täufer, indem er Joh. 1, 20 sagt: *ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός* deutet auf Jesum als den Christ hin (Bengel: limitato sermone — i ch — ansam praebet cogitandi

Christum non longe abesse); er bezeichnet ihn mit Beziehung auf die Weissagungen des A. T. als den, der nach ihm kommend vor ihm gewesen ist, V. 27. 30, als das Lamm Gottes, im Hinblick auf Jes. 53. Sein Jünger Andreas spricht auf Grund des von ihm Gehörten in V. 41 zu seinem Bruder Simon: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν.* Christus setzt allerdings als die erste Bedingung seiner Anerkennung eine innere Gemüthsrichtung, welche die Empfänglichkeit für die äußeren Beweisgründe seiner göttlichen Sendung gibt, Joh. 7, 17, und leitet den Unglauben der Juden daraus ab, daß sie diese Gemüthsrichtung nicht besaßen, Joh. 5, 44. Nichtsdestoweniger aber stellt er den Weissagungsbeweis als vollkommen objectiv gültig dar und wirft es den Juden vor, daß sie denselben nicht als solchen anerkannten, Joh. 5, 39—47 (Th. 1 S. 115). Als den verheißenen Messias gibt er sich zu erkennen, Joh. 4, 25. 26. Matth. 26, 63. 64. 11, 3 ff. Er schilt in Luc. 24, 25. 26 die Apostel als unverständig und trägen Herzens, daß sie die so klar vorliegende Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung in seiner Geschichte nicht erkannten; er eröffnet ihnen zur Stärkung ihres Glaubens das Verständniß der auf seine Person gehenden Weissagungen, Luc. 24, 45; er bezeichnet dieselben mehrfach, ihre hohe Wichtigkeit darlegend, als die bestimmende Macht für die Geschichte, indem er sagt: es habe also geschehen m ü s s e n, z. B. Luc. 24, 26. 46. Matth. 26, 54. Wie wichtig ihm für seine Legitimation die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung erschien, geht daraus hervor, daß er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem die Umstände so anordnete, daß sie genau der Weissagung entsprachen, Matth. 21, 1. Joh. 12, 12—16*). Der e r s t e unter den Evangelisten führt

*) Nach Delitzsch, die bibl. prophetische Theologie S. 170, soll das Verhältniß ein umgekehrtes seyn. Er eignet sich das Wort des Augustinus an: non ideo fecit Christus, quia propheta praedixerat, sed ita propheta

eingehend den Beweis, daß Jesus der Christ, der im A. T. verheißene Messias sey. Das war die vor allen anderen zu lösende Aufgabe. Daß Jesus der Christ sey, bildete ein Hauptstück der Apostolischen Verkündung, Apgsch. 3, 18. 10, 43. 1 Cor. 15, 3. 4. 2 Cor. 1, 20. Paulus gründet in Apgsch. 26, 22 seinen Anspruch, Gehör zu finden mit der Predigt des Evangeliums darauf, daß er nichts anders sage, als was Moses und die Propheten vorherverkündet haben und sagt in V. 27, daß, wer den Propheten glaube, nothwendig auch an Christum glauben müsse.

Die hohe Bedeutung der Mess. Weiss. für das Volk des A. B. ist also keinem Zweifel unterworfen. Es fragt sich aber, ob diese Bedeutung auch in der christlichen Kirche noch fortdaure. Diese Frage ist von der Kirche stets mit Entschiedenheit bejaht worden. Zur Veranschaulichung ihrer Stellung zu den Weissagungen möge eine Aeußerung des trefflichen Pascal dienen, Pensées Article 10, Preuves de Jesus Christ par les prophéties: La plus grande des preuves de Jesus-Christ, ce sont les prophéties. C'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu; car l'évenément qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à la fin. Aussi Dieu a suscité des prophètes durant seize cents ans; et pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties

---

praedixit, quia ille facturus erat. Daß aber dieß Wort des Augustinus nur in Bezug auf das Wesen Geltung hat, den Grundgedanken der prophetischen Stelle, wie er durch das Wort עני ausgedrückt wird, nicht aber in Bezug auf die Form, das erhellt daraus, daß bei der Handlung Umstände vorkommen, die nicht an sich Bedeutung haben, sondern sie nur durch die Beziehung auf die Weissagung erhalten, namentlich das Mitgehen der Eselin. Soll das Annehmen individualisirender Züge, wie hier das Reiten auf einem Esel ein solcher ist, ohne weiteres als ein verwerfliches „Idealisiren" bezeichnet werden, was will man dann mit Stellen wie Jes. 50, 6 anfangen: „und meine Wangen, denen die mich rauften," bei denen eine geschichtliche Erfüllung nicht nachweisbar ist?

avec tous les Juifs, qui les portaient, dans tous les lieux du monde. — Quand un seul homme auroit fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformement à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes, qui, constamment et sans variation, viennent l'un en suite de l'autre, prédire ce même avénement. C'est un peuple entier, qui l'annonce. Nach dem Vorgange des Rationalismus aber hat sich besonders Schleiermacher von dieser gemeinsamen Ueberzeugung der gesammten christlichen Kirche losgesagt*).

Es kommt hier vor Allem darauf an, ob eigentliche Mess. Weissagungen in dem A. T. vorhanden sind. Dieß wurde von Schleiermacher geläugnet. Er fand in dem A. T. nur unbestimmte Ahndungen, Aussprüche eines subjectiven Gefühles der Erlösungsbedürftigkeit, „ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum," wie es sich auch im Heidenthum nachweisen lasse. Mit dieser Behauptung trat Schl. in entschiednen Widerspruch gegen die Auctorität Christi und seiner Apostel. Denn daß diese in der Schrift eigentliche Weissagungen anerkannten, erhellt aus den so eben angeführten Stellen und aus einer Menge anderer, die wir im Verlaufe des Werkes besprochen haben. Ebenso aber auch wird diese Behauptung durch die Betrachtung der Weissagungen selbst widerlegt. Wir haben den Beweis geführt, daß die Schrift eine lange Reihe wahrhaftiger Weissagungen enthält. Man vgl. z. B. was in Th. 3 S. 247 in Bezug auf das Zukunftsbild bei Sacharja bemerkt wurde. Man vgl. Dan. 9, wo die Salbung Christi mit dem heiligen Geiste, sein Tod, die Vergebung der Sünden, die er bringt, das Gericht

*) Glaubensl. 1, 116. (105. 6), zweites Sendschr. an Lücke, Stud. und Crit. 29 S. 497.

über Jerusalem durch einen fremden Fürsten angekündigt wird. Bestimmt wird im A. T. das Volk, aus dem der Erlöser hervorgehen soll, der Stamm (zuerst Gen. 49), das Geschlecht (zuerst 2 Sam. 7), der Ort, Micha 5, die Zeit, während der Dauer der politischen Existenz Judas, Th. 1 S. 71, vor der Zerstörung des zweiten Tempels, Hag., in der Zeit der vierten Monarchie, Dan. 2. 7, in der 70. Woche, Dan. 9. Klar und scharf erkennen die Propheten den Zustand des Geschlechtes und des Volkes zur Zeit der Erscheinung Christi: sie stimmen darin überein, daß vorher alles Herrliche in Israel zu Grunde gehen muß (Th. 1, 600), die Hütte Davids zerfallen, Am. 9, 11, der Davidische Stamm in die Niedrigkeit des Privatlebens herabsinken wird, Th. 2, 127. Die Propheten kündigen an, daß mit der Erscheinung Christi ein ander geistliches Lebensprincip sich in dem menschlichen Geschlechte wirksam beweisen wird, Joel C. 3, Jer. 31, 31—40. Ez. 11, 19, und die Geschichte hat diese Ankündigung bestätigt. Tous les peuples, sagt Pascal, étoient dans l'infidelité et dans la concupiscence; toute la terre fut ardente de charité, les princes quittent leur grandeur, les filles souffrent le martyre. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé. Die Propheten setzen mit der Erscheinung Christi ein schweres Gericht über Juda und seine Vertreibung aus dem Lande des Herrn in Verbindung, z. B. Sach. 5 u. 11. Mal. 3. Die Erfüllung liegt vor Augen, wie ebenso auch die Erfüllung der Weissagungen, welche die Ausdehnung des Reiches Gottes auf die Heiden in der Mess. Zeit ankündigen, wie Ez. 17, 22—24, Mal. 1, 11: „von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist groß mein Name unter den Heiden."

Ebensowenig mit der Auctorität Christi und der Apostel verträglich, wie die Leugnung des Vorhandenseyns wahrhaftiger Weissagungen, ist die Behauptung, daß eine bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung zwischen dem Erfolge und der Weissa-

gung von gar keiner Wichtigkeit sey. Denn wäre dieß, warum würde im N. T. bei den speciellsten Umständen in Christi Leben die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nachgewiesen? Warum hätte Christus nach seiner Auferstehung den Aposteln die Stellen im ganzen A. T. erklärt, die von seinem Leiden und seiner Verherrlichung handeln? Warum hätte Er in Matth. 26, 31, nachdem er zu seinen Jüngern gesprochen: *πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* hinzugefügt: *γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης?* Warum hätte er in V. 54 zu den Jüngern gesagt: *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί;* in V. 56 zu den ὄχλοις: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν.* Wer aus der Wahrheit ist, wird auch in dieser Beziehung die Stimme desjenigen hören, der gesprochen: ich bin die Wahrheit. Wie dürfte es, wenn Schleiermachers Ansicht die richtige wäre, den Beröensern in Apgsch. 17, 11 zum Lobe angerechnet werden, daß sie die Evangelische Verkündigung auf das sorgfältigste mit den Schriften des A. B. verglichen, *τὸ καθ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως?* Man müßte es dann auch Philippus zum Vorwurfe machen, wenn er in der Predigt des Evangeliums an den Kämmerer der Königin Kandace seinen Ausgangspunct von Jes. 53 nahm, Apgsch. 8, 35. — Hatte die Nachweisung der genauen Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung für die damalige Zeit Wichtigkeit, so hat sie dieselbe auch noch für die unsrige, wie dieß schon daraus hervorgeht, daß die Apostel ihr dieselbe nicht blos beilegen, wenn sie mit Juden, sondern auch, wenn sie mit Heiden zu thun haben. Nicht blos die große Masse der Juden, auch ein großer Theil derjenigen, welche in der äußeren Gemeinschaft der christlichen Kirche leben, befindet sich noch jetzt in dem Zustande, in dem die Juden zur Zeit der Erscheinung Christi: sie kennen Christum noch nicht auf wahrhaftige Weise, sondern

sie sollen ihn noch kennen lernen. Dies kann nun allerdings ebenso wenig wie bei den damaligen Juden, allein durch die Messianischen Weissagungen bewirkt werden. Vielmehr können alle äußeren Beweise für die Wahrheit des Christenthums bei aller ihrer objectiven Gültigkeit nichts ausrichten, so lange nicht die Gemüthsrichtung vorhanden ist, welche die Empfänglichkeit für den Eindruck der äußeren Beweise bedingt*). Allein wo diese Gemüthsrichtung vorhanden ist, da kann doch die Wahrnehmung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung eine sehr segensreiche Einwirkung ausüben. Man sollte dieß um so weniger läugnen, da die Geschichte so deutlich dafür spricht. Ueberzeugungsvolle Uebertritte aus dem Judenthum kommen fast nie ohne bedeutende Mitwirkung dieses Grundes vor**). Und auch für solche, die dem rationalistischen Unglauben anheimgefallen waren, sind Weissagungen wie Jes. 53 vielfach ein bedeutendes Mittel der Förderung auf dem Wege des Heiles geworden. — Die Wichtigkeit der Mess. Weissagungen beschränkt sich aber nicht blos auf die ersten Anfänge christlicher Ueberzeugung, sie dauert auch für die Fortgeschritteneren noch fort. Denn theils ist der Glaube bei Niemanden so stark, daß er ein von Gott selbst dargebotenes Stärkungsmittel verschmähen dürfte, und Jeder wird dieß um so weniger thun, je mehr er sich an den geschicht-

*) Mit Recht sagt Herder (Briefe S. 244): „Mit allen Citationen aus dem A. T. wird Niemand eigentlich zum christlichen Glauben zu zwingen seyn, weil ihre Erfüllung doch abermals auf dem Geiste vieler Begebenheiten, der aus allen zusammengefaßt und in seiner Einheit empfunden werden muß, beruht."

**) So brach sich z. B. der Unglaube Augustis an Jes. 53, da er bei einer von ihm unternommenen schriftstellerischen Arbeit über Jesaias an diese Stelle kam, vgl. Nachrichten von dem Leben, Schicksalen und Bekehrung F. A. Augustis, eines vormaligen Jüdischen Rabbi und nachherigen drei und funfzigjährigen christlichen Lehrers, Gotha 1783 S. 67. Andere Beispiele geben Hausmeisters Bekehrungsgeschichten Jüdischer Proselyten.

lichen Christus angeschlossen und von dem Nebelgebilde des idealen abgewandt hat, der, so wie er keiner Bezeugung bedarf, so auch keine Kraft und keinen Trost gewähren kann, theils fühlt der Fortgeschrittnere um so mehr das Bedürfniß, die göttlichen Heilsanstalten in ihrem Zusammenhange zu begreifen, und dem Plane nachzusinnen, welchen die göttliche Weisheit bei denselben verfolgt hat. Das ist ein seliges Studium, reich an Anreizungen zur Erkenntniß und zur Liebe Gottes. Nichts kann hier als unwichtig erscheinen, da auch der geringste Zug durch seine Einreihung in das Ganze Bedeutung erhält. Alles steht hier in Wechselwirkung, so wie durch die Erfüllung Licht fällt auf die Vorbereitung, so aus der Vorbereitung auf die Erfüllung.*)

Wenn Schl. gegen die Wichtigkeit der Mess. Weissagungen noch einwandte, wir können nicht unseren festeren Glauben an das Christenthum auf unseren unstreitig minder kräftigen an das Judenthum gründen wollen, so hat mit Recht Steudel dagegen bemerkt, daß nicht den Weissagungen an sich die Beweiskraft beigelegt werde, sondern der Vergleichung der Weissagung mit der Erfüllung. Und Sack, Apologet. S. 258, hat auf die Schriftwidrigkeit jenes Gegensatzes von Judenthum und Christenthum hingewiesen, da die Weissagung nicht dem sich selbst überlassenen Judenthum angehört, sondern nach der Anschauung des N. T. die Propheten Organe des heil. Geistes sind, des Geistes Christi, der sich durch ihre Vermittelung selbst zum voraus der Gemeinde Gottes bezeugt, 1 Petri 1, 11.

Die eigentlich classische Stelle des N. T. zur Zurückweisung jener völlig abnormen und unkirchlichen Schleiermacherschen An-

*) Crusius theol. proph. 1 p. 6.: Est etiam pars verbi divini prophetica suavissimum studii perpetui exercitium, ubi incrementum successive capimus, quod fastidium detergit, sed finem nunquam reperimus, gaudemus tamen alimento spirituali, fidem, spem et caritatem roborante et excitante.

sicht ist die 2 Petr. 1, 19—21, eine Stelle, die durch ihre Tiefe selbst den Beweis für ihren Apostolischen Ursprung führt: *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωςφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* V. 20. *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.* V. 21. *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.* Für die Christen ist die Messianische Verkündung (daß es sich bei dem *προφητικὸς λόγος* speciell um diese handelt, zeigt der Zusammenhang mit dem Vor.) noch wichtiger als für die Juden: sie haben das prophetische Wort als ein festeres, indem sie die Weissagung mit der Erfüllung vergleichen können. Der Grund der Apostolischen Verkündung von Christo sind nach V. 16. nicht willkürliche Speculationen, sondern daß die Apostel *ἐπόπται τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* geworden sind. Durch diese geschichtlichen Thatsachen hat der *προφητικὸς λόγος* eine größere Festigkeit und Wichtigkeit bekommen. — Eben deshalb ist es für die Christen doppelt wohlgethan darauf zu achten, wovon Schl. nach Kräften die Kirche Christi abzulenken suchte. Der Apostel sagt nicht ihr thatet, sondern ihr thut wohl daran. Er lobt die Achtsamkeit auf das prophetische Wort nicht an den Juden, sondern an den Christen, nicht als Mittel zum Glauben zu gelangen blos, sondern auch als Mittel des Wachsthums im Glauben. Es ist eine verwirrende Annahme,*) daß *ἕως οὗ* u. s. w. mit *προσέχοντες* zu verbinden sey, statt mit *φαίνοντι*, vergl. Matth. 11, 13. Dann würde das Präsens nicht passen. Der Apostel schreibt an Christen, nicht an solche, die es erst werden

*) Vgl. dagegen Knapp opusc. S. 16.

sollen, τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν πίστιν λαχοῦσιν, V. 1. Der Ap. sagt also nicht wie lange man aufmerken soll, sondern wie lange das Licht geleuchtet hat. Der Termin für das Licht scheinend am dunklen Orte (ein solches konnte nur durch die göttliche Eingebung angezündet werden) ist die Erscheinung Christi im Fleische, womit sofort auch das Aufgehen des Morgensternes in den Herzen seinen Anfang nahm. Erst für diejenigen, welchen der Tag angebrochen, gibt das Licht scheinend an einem dunklen Orte ein recht helles Licht. (Bengel: lumine majori minus et ut minus agnoscitur et corroboratur.) Die Bedeutung der Messianischen Verkündung liegt in dem Verhältniß der Anbahnung und Vorbereitung zu der Sache selbst, und dies Verhältniß kann erst nach geschehener Erfüllung recht durchschaut werden. — *Τοῦτο πρῶτον* (= *πρῶτον πάντων*, 1 Tim. 2, 1) *γινώσκοντες*: wer das nicht erkannt hat, der ist in der ganzen Materie blind, eine Blindheit, die um so verantwortlicher ist, nachdem der Tag angebrochen. Was der Apostel als das Erste in dieser Sache bezeichnet, die göttliche Eingebung, ohne die von einem Lichte scheinend an dunklem Orte nicht geredet werden kann, das grade wird von Schl. geläugnet. Er setzt an die Stelle der Weissagung die bloße subjective Vorahnung, ihm ist die *προφητεία γραφῆς* durchaus *ἰδίας ἐπιλύσεως*. Die Stellen des Philo, die man bei Wetstein und Knapp angeführt findet (z. B. *προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου*) und ebenso der ganze Zusammenhang zeigen, daß es sich hier nicht um die Auslegung der Propheten durch Andere handelt. Der Apostel gibt im Folgenden selbst die Erklärung: es handelt sich bei der ganzen Prophetie nicht um ein Erzeugniß des „Judenthums," nicht um Aufschlüsse, welche die Propheten auf eigne Hand geben, die ganze Prophetie der Schrift gehört nicht wie die heidnische in das Gebiet des eignen Wähnens, die Propheten

der Schrift sind nicht wie die falschen Propheten bei Jeremias, denen die Schleiermachersche Theologie sie gleichstellt, „Propheten aus ihrem Herzen."

II. Die Messianischen Erwartungen unter den Heiden.

Es finden sich im heidnischen Alterthum Hoffnungen auf eine Zeit der Wiederherstellung und zum Theil auf das Erscheinen eines persönlichen Erlösers vor, denen man vielfach eine gewisse Selbstständigkeit beigelegt und sie den biblischen nebengeordnet, die man aus einer Uroffenbarung abgeleitet hat. Die critische Erforschung des gesammten vorliegenden Materiales*) aber zeigt, daß alle diese Aussichten, sofern sie irgend bestimmteren Charakter tragen und sich wesentlich mit den biblischen berühren, sich als Nachklang der letzteren darstellen, wie ja ebenso auch bei der Schöpfung, dem Fall, der Sündfluth, dem babylonischen Thurmbau die wahrhaft critische Untersuchung das Resultat ergibt, daß nirgends die heidnischen Analogieen aus der Uroffenbarung abzuleiten sind, überall vielmehr das wirklich dem biblischen Analoge in Abhängigkeit von diesem steht.

Bei dem energischen Charakter des Messianischen Glaubens unter Israel wird man von vornherein erwarten müssen, daß derselbe auf die umgebende Heidenwelt mannigfachen Einfluß ausgeübt haben wird, um so mehr, da das heidnische religiöse Be-

---

*) Vgl. die Sammlungen bei Stolberg Religionsgesch. 1 Beilage 4: über die Quellen der morgenl. Ueberlieferungen, Rosenmüller, altes und neues Morgenl. 1, S. 13 ff., Tholuck von der Sünde und vom Versöhner u. A.

wußtseyn sich überall als ein unsicheres darstellt; als ein weicher Thon, welcher bereit ist Eindrücke aufzunehmen von den ausgeprägten Ueberzeugungen des Volkes der Offenbarung. Als alttestamentarischer Beleg für solche heidnische Abhängigkeit stellt sich Bileam dar, als neutestamentlicher die Weisen aus dem Morgenlande. Daß bei den letzteren die Messianische Erwartung keine selbstständige Wurzel hat, liegt am Tage. Es erhellt dies schon aus dem Zusammenhange, in dem ihr Stern mit dem Sterne Bileams steht, vgl. meine Schrift über Bileam S. 177. Sie suchen nach Matth. 2, 2 den *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, den Herrscher, der von den Juden ausgeht und von ihnen aus sein Reich ausbreitet: wo nach ihrer eignen Anschauung der Anfang der Herrschaft ist, da wird auch der Quellpunkt der Erwartung zu suchen seyn. Sie ziehen nach Jerusalem, um Näheres über den neugebornen König zu erfahren: suchen sie die weitere Belehrung an dem Mittelpunkt des jüdischen Lebens, so werden sie ebendaher auch die erste Anregung erhalten haben.

Wenden wir uns nun zunächst zu den Völkern des classischen Alterthums. Die Wiederkehr einer besseren Zeit erwartet Hesiodus Landb. V. 174 f. nach der Uebers. von Voß:

Wäre doch nicht ich selbst ein Genoß von den fünften der Männer!
Wär' ich zuvor gestorben, wo nicht doch später geboren!
Denn dieß Menschengeschlecht ist ein eisernes! . . . .
Zeus tilgt einst auch dieses Geschlecht vieltöniger Menschen."

Bei den Platonikern und Stoikern bildete sich diese Erwartung später zu der Lehre von dem großen Weltjahre aus, über welche Heyne zu Virgil Bd. 1, S. 96 der Ausg. von 1800 und Voß zu Virgils ländl. Ged. 1 S. 185 ff. zu vergleichen ist. Der letztere sagt: „Diese aus älteren Vorstellungen der Dichter von vier umlaufenden Weltaltern, dem goldnen, silbernen, ehernen und eisernen und aus hinzukommenden Träumen der Astrologen

von Einwirkung der Gestirne auf die Schicksale, erwachsene und vielfach ausgebildete Lehre verstand unter dem großen Weltjahre den Zeitraum, in welchem alle Gestirne und Planeten in ihren Umläufen den selbigen Stand am Himmel, *ἀποκατάστασις*, wieder einnehmen und den vorigen Wechsel der Schicksale zurückbringen würden. Es hieß dieß das große oder größte Jahr, das Welt- oder Himmelsjahr, das Jahr des Säculums, auch das Platonische." Dies große Weltjahr ist offenbar nicht Gegenstand des Glaubens, sondern theils dichterische Phantasie, theils wissenschaftliche oder pseudowissensch. Hypothese.

Alles was auf dem classischen Gebiete eine wirkliche Uebereinstimmung mit den biblischen Messianischen Erwartungen zeigt, steht in unverkennbarer Abhängigkeit von den letzteren. Dies gilt namentlich von den beiden bekannten Stellen des Sueton in der vita Vespasiani C. 4: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und des Tacitus hist. 5, 13: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Bei Tacitus kann nach dem Zusammenhange nur von jüdischen Erwartungen die Rede seyn. Er sagt, nachdem er von Wunderzeichen geredet, welche sich unter den Juden ereigneten: „welches Wenige zur Furcht bewog, indem ihnen die Ueberzeugung beiwohnte, in der Priester alten Schriften sey enthalten" u. s. w. Die Priester sind die Jüd. Priester. Den Commentar zu dieser Stelle des Tacitus, in der es weiter heißt: Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat. Sed vulgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati, ne adversis quidem ad vera mutabantur, bildet Josephus vom Jüd. Kriege. VI. c. 5, §. 4: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* (Tac.: eo ipso

tempore fore) ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης· τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ'ἄρα περὶ τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. Wir haben schon früher (III, 1 S. 201) nachgewiesen, daß der Ausgangspunct der von Josephus erwähnten Jüdischen Erwartung ein Ausspruch Daniels war. Unter den Einfluß dieses Ausspruches werden wir auch die von Sueton erwähnte Meinung um so mehr stellen müssen, da sie nicht etwa blos im Allgemeinen dahin geht, daß eine jüdische Weltherrschaft sich erheben werde, sondern speciell dahin, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und zwar also, daß sie nicht etwa in jener Zeit zuerst aufkam, sondern daß sie aus alter Zeit herübergekommen war, daß sie nicht etwa einen schwankenden Character trug, sondern daß sie ein festes Bestehen hatte: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio. Wir werden auch hier hingedrängt zu der Weiss. Daniels von den 70 Jahrwochen, welche ein Alter von mehr als einem halben Jahrtausend hatte (vetus), eine ehrwürdige Autorität bildete, so daß der auf sie gegründete Glaube einen constanten Character tragen mußte (constans), und die grade in jener Zeit auslief, eo tempore.

Als Beweis für das Vorhandenseyn selbstständiger Messianischer Erwartungen in dem classischen Alterthum hat man mehrfach Virgils vierte Ekloge angeführt. Unter Berufung auf die Sibyllinischen Bücher verkündet Virgil dort, daß jetzt der Ausbruch der Zeit, welche das Cumäische Lied ankündige, ganz nahe sey (Ultima Cumaei venit jam carminis aetas) und daß noch während Pollio's, zu dessen Ehre das Gedicht verfaßt ist, Consulate, mit der Geburt des erwarteten Knaben das goldne Zeitalter wiederkehren werde: „noch unter Pollios Consulate werde sein Sohn als der Erstling der neuen Schöpfung erscheinen, um

in der allmählig entsündigten und geläuterten Welt mit anderen gottbefreundeten Heroen die höchsten Ehrenämter des friedlichen Reiches zu verwalten." (Voß.) Schon der Kaiser Constantinus nahm an, daß in dieser Ekloge eine Messianische Erwartung enthalten sey, entnommen aus den Weissagungen der Cumäischen Sibylle. Vgl. Eusebius vit. Const. V, 19. 20. Dasselbe behauptet Augustinus an mehreren St., besonders de civit. dei 10, 27 und epist. 155 (Bened. 258) ad Martianum: Nam omnino non est, cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum:

Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Quod ex Cumaeo i. e. ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius, quoniam fortassis illa vates aliquid de unico salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Virgil sich wirklich auf eine Weissagung der Cumäischen Sibylle beruft. Die Annahme, daß er hinweise auf Hesiodus, dessen Vater aus Cumä stammte, scheitert schon daran, daß ein Dichter für die vorliegende Sache eine zu geringe Autorität ist, daß das Gedicht seinen Reiz eben darin hat, daß es wenigstens scheinbar an Prophetisches anknüpft. So gewiß es aber ist, daß Virgil sich auf die Cumäische Sibylle beruft, so wenig wird man doch an die alten und ächten Sibyllinischen Weissagungen denken dürfen. Diese waren längst mit dem Capitol verbrannt, vgl. Voß a. a. O. S. 182 ff. Dagegen waren schon damals untergeschobene Sibyllinische Weissagungen in Umlauf, in denen Juden ihre nationalen Hoffnungen unter den Heiden in Geltung zu bringen und sich dadurch ein Ansehen zu geben suchten. Den Beweis dafür hat Bleek in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher u. s. w. 1 S. 148 ff. geführt. Eine solche Weissagung, in der die Herrlichkeit der Messianischen Zeit beson-

ders auf Grund von Jes. 11 geschildert wird, den größten Theil von B. 3 der Sibyllinen umfassend, setzt Bleek S. 236 in die Jahre 170—168 vor Christo, im Wesentlichen unter Beistimmung von Friedlieb, Oracula Sib., und Hilgenfeld, die jüdische Apocalyptik S. 57 ff. Grade mit dieser Weissagung bietet die Ekloge Virgils eine auffallende Uebereinstimmung dar. In jener Weissagung findet sich gradeso wie bei Virgil eine Combination der Griechischen Lehre von den Weltaltern mit solchem, was unverkennbar an die Jüdischen Erwartungen anklingt, vgl. Bleek S. 167 ff. Der Sohn des Pollio und dieser selbst im Verein mit andern gottbefreundeten Heroen nehmen bei Virgil genau die Stelle ein, welche in jener angeblichen Weissagung der Messias mit dem erwählten Geschlechte. Man vgl. mit den Worten Virgils in V. 7: Jam nova progenies coelo demittitur alto, und V. 48. 49.: Adgredere o magnos (aderit jam tempus) honores, cara deûm soboles, magnum Jovis incrementum aus B. 3 der Sib. (Galläus S. 356) folgende V.:

καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι καρτερὸν ἔσται
οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Ferner:

καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

Und (Galläus S. 460):

καὶ τοτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
ὅς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Endlich (Galläus S. 366):

ἐστὶ δέ τις φυλὴ βασιλήϊος, ἧς γένος ἔσται
ἄπταιστον καὶ τοῦτο χρόνοις περιτελλομένοισι
ἄρξει καὶ καινὸν σηκὸν θεοῦ ἄρξετ' ἐγείρειν.

Auch in der Ausmalung des Glückes der Zukunft finden sich manche übereinstimmende Züge. So z. B. der, daß die Löwen ihr verderbliches Wesen ablegen werden (Virgil: nec magnos metuent armenta leones, Sib.: *σαρκοβόρος τε λέον ἄχυρον*

φάγεται ἐπὶ φάτνης ὡς βοῦς, Galläus S. 478), daß die Schlangen ferner keinen Schaden thun, Virgil: occidet et serpens, Sib.: *καὶ βρεφέεσσι δράκοντες ἅμα σφίσι κοιμήσονται.* Constantin und Augustin haben gewissermaßen Recht gehabt. Sie haben richtig herausgefühlt, daß hier eine wirkliche Analogie für die biblische Verkündung vorliegt. Aber in der Bestimmung der Genesis dieser Analogie haben sie fehlgegriffen. Virgil hat die von einem Juden untergeschobenen Sibyllinen gelesen wie ein Dichter: ächt oder unächt, sie geben Stoff zu einem anmuthigen Scherze. Daß er sie zu einem solchen benutzt, daß er Pollio und seinem noch nicht geborenen Sohne zueignet, was dort offenbar in anderm Sinne gesagt war, zeigt, daß jene Aussichten für ihn nichts weniger als Gegenstand des Glaubens waren. Man könnte sogar denken, daß eine Ironie auf die Jüdischen Messianischen Hoffnungen im Hintergrunde steht.

Am zuversichtlichsten haben sich diejenigen, welche der Heidenwelt eine aus der Uroffenbarung abzuleitende selbstständige Messianische Erwartung vindiciren wollen, auf Thatsachen berufen, welche die Religion der Perser darbietet, und es läßt sich nicht läugnen, daß diese Beweisführung auf den ersten Anblick vielen Schein für sich hat. In kurzer Zusammenfassung dieser Thatsachen sagt Spiegel in dem Auff.: die neueren Forschungen über das Avesta, Ausland 56 S. 725: „Die Fortdauer der Seele nach dem Tode galt schon in den älteren Schriften für eine ausgemachte Sache. Auch der endliche Abschluß der Welt, ein künftiger neuer Prophet, der den Angra-mainyus überwinden hilft und die durch ihn gestörte Glückseligkeit der Welt von neuem begründet, ist im Avesta zum wenigsten angedeutet, und auch durch die Nachrichten der Classiker für den früheren Zustand der iranischen Bildung bereits nachgewiesen." Eine Hauptstelle findet sich zuvörderst bei Plutarch de Iside et Osiride C. 47: „Ormuzd aus dem reinsten Lichte, und Ahriman aus der Finsterniß

geboren, bekriegen sich gegenseitig. — Allein es kommt eine vorbestimmte Zeit, wo Ahriman, nachdem er Hunger und Pest über die Welt gebracht hat, dadurch gänzlich vernichtet und vertilgt werden wird. Alsdann wird die Erde eben und gleich seyn und die Menschen werden alle, selig und einerlei Sprache redend, zu einerlei Leben und einerlei Verfassung vereinigt werden. Theopompus aber sagt, daß nach den Lehren der Magier abwechselnd der eine dieser Götter dreitausend Jahre hindurch siege und drei andere Jahrtausende hindurch besiegt werde und daß in noch anderen dreitausend Jahren beide gegeneinander kämpfen und einer den anderen bekriegen und das was er zu Stande gebracht, zerstören werde. Endlich aber werde der Gott der Unterwelt gänzlich entkräftet werden. Und alsdann werden die Menschen glückselig seyn, keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen." Ein ganz ähnliches Gemälde von der Glückseligkeit der Menschen nach Erneuerung der Erde entwerfen uns die Zendbücher und der Bundehesch, nach welchen die ganze Weltdauer bis dahin zwölftausend Jahre sind: „Es ist dann weder Nacht, noch kalter noch heißer Wind, noch Verwesung, des Todes Furcht, noch Uebel durch Dews verursacht; dann kann sich der Feind nicht mehr erheben, dieser herrschsüchtige Fürst," vgl. Anquetil du Perron in Kleukers Zendavesta, Anhang 1 S. 138. Diese Hoffnungen werden von den Persern an das Erscheinen einer mit übermenschlicher Kraft und Würde ausgerüsteten Person geknüpft. In dem Vendidat XIX. heißt es nach der Uebersetzung von Spiegel (Avesta 1ter Bd., der Vendidat S. 244): „Ich werde schlagen die Pari, welche man anbetet, bis daß geboren wird Caoshyanc, (d. i. der Nützliche) der Siegreiche aus dem Wasser Kancavya. Von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden."*)

*) Die Erwähnung zweier anderen Heilsvermittler, neben Caoshyanc, in dieser St. hat Spiegel als spätere Zusätze, welche die Huzvaresch Uebers. noch nicht vorfand, gestrichen, vgl. S. 242.

Zu d. St. bemerkt Spiegel: „Caoshyanc: der nützen werdende, der Helfer. Es ist dies die Bezeichnung des rettenden Königs, den die Perser am Ende aller Dinge erwarteten, um die Auferstehung zu bewirken und dann eine Herrschaft voll ungetrübten Glückes einzurichten." Das ausgeführte Bild dieses Heilsvermittlers tritt uns in dem Bundehesch entgegen. Es heißt u. A. dort nach der Uebers. von Anquetil-Kleuker Th. 3 S. 111: „Danach wird Sosiosch die Todten beleben. Die Todten werden aufleben durch das ausgehende vom Stier und vom weißen Hom. Sosiosch wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken geben; sie werden groß und unverweslich seyn, so lange Wesen dauern. Alle Todte, wie sie gestorben sind, groß oder klein, werden davon trinken und neu leben. Endlich wird Sosiosch auf Befehl des gerechten Richters Ormuzd von einem erhabnen Orte allen Menschen geben, was ihre Thaten werth sind. Der Reinen Wohnung wird der glänzende Gorotmann sein. Ormuzd selbst wird ihre Körper zu sich in die Höhe ziehen." Diesem Heilsvermittler werden später noch zwei andere hinzugefügt Oschedarbami und Oschedarmah." Die älteste Erwähnung — sagt Spiegel S. 32 findet sich in einer Huzvaresch Glosse zum Yaçna C. 28. Hier heißt aber der erste blos schlechtweg Hoschedar, der zweite Hoschedar-mah." Schahistani bei Hyde de rel. vet. Pers. p. 388 ed. 2 sagt: Zoroaster (Zaraduscht) berichtet in dem Buche Zendavesta, in den letzten Zeiten werde ein Mann erscheinen, genannt Oschanderbega, d. h. Mann der Welt; dieser werde die Welt schmücken mit Religion und Gerechtigkeit. Dann werde zu seiner Zeit auch Pentiareh erscheinen, welcher seinen Angelegenheiten und seinem Reiche zwanzig Jahre hindurch beschwerlich fallen werde. Nach dieser Zeit werde Osiderbega den Bewohnern der Welt erscheinen, die Gerechtigkeit beleben und die Ungerechtigkeit ertödten und die veränderten Ordnungen wieder einsetzen. Ihm werden die Könige gehorchen und Alles ihm wohl

von Statten gehen; er werde der wahren Religion den Sieg verleihen; zu seiner Zeit werde Ruhe und Friede herrschen, alle Zwistigkeiten aufhören und alle Beschwerden schwinden."*) Aehnliches berichtet aus dem Munde eines Persischen Priesters Tavernier in seiner Reisebeschreibung IV., 8, Bd. 1 S. 181 der Deutschen Uebers., auch im Anhange zu Hyde a. a. O. Hier wird die Wiederherstellung an drei auf wunderbare Weise erzeugte Personen geknüpft, von denen der letzte der herrlichste seyn und Alle bekehren wird. Unter ihm soll die allgemeine Auferstehung und das Gericht erfolgen. Das Reich der Finsterniß soll dann gänzlich vernichtet, die Berge erniedrigt werden u. s. w.

In der älteren Zeit leitete man gewöhnlich diese auffallende Uebereinstimmung der Persischen Zukunftshoffnungen mit den Jüdischen daraus ab, daß die Perser von den Juden entlehnt haben. So sagt z. B. Hyde S. 383: Dicta Zerduschti prophetia plane indigitat Messiam, cujus expectationem praedictam noverat ex V. T., quod ei bene notum fuit. Die blinde Begeisterung für die Persischen Religionsbücher, welche auf ihre Bekanntmachung durch Anquetil du Perron folgte, zusammentreffend mit der rationalistischen Geringschätzung des A. T., bewirkte, daß man sich von dieser Ansicht abwandte und die Persischen Messianischen Erwartungen den Jüdischen als ebenbürtig zur Seite stellte. Jetzt aber fängt man an zu der älteren Ansicht zurückzukehren.

Stuhr, die Religionssysteme des Orientes S. 371 f. sagt: „Die Lehre des Feuerdienstes bekennt sich auf eine unzweideutige Weise sehr bestimmt zu dem Glauben an eine endliche Versöh-

*) Die Uebers. d. St. [von Haarbrücker, Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen übers. 1 Th. Halle 1850 S. 284 stimmt im Wesentlichen mit der von Hyde überein. Nur hat er statt Oschanderbega und Osiderbega beide Male Aschidsarbaka, welches er durch: der Wissende, erklärt.

nung des im Leben waltenden Zwiespaltes und Kampfes, an eine völlige Vernichtung des Bösen und des Uebels am Ende der Tage und an eine alsdann erfolgende Auferstehung des Fleisches. Es erscheint alsdann Sosiosch der Siegesheld, der Wiederbringer der Heiligkeit, der die ganze Welt glücklich und groß machen wird und die Leiber der Welt reinigen. Er wird aus der Welt schaffen allen Schmerz, aller Sünde Keim und den Plager der Reinen zerschmettern. — — Betrachtet man das geschichtliche Verhältniß, in welches Perserthum und Judenthum zu einander getreten waren, das freundliche Wohlwollen des Kyrus und des Darius gegen die Juden im Gegensatze zur Unduldsamkeit der Feuerdiener gegen die von der ihrigen verschiednen Formen des Heidenthums, so muß man sich sehr zu der Annahme geneigt fühlen, daß bei der Ausbildung der hier in Frage stehenden Vorstellung in dem religiösen Bewußtseyn der Perser Einwirkungen jüdischer an den Jehovadienst geknüpfter Ansichten stattgefunden haben. Es ist in Rücksicht auf diese Annahme die Aehnlichkeit, die zwischen den beiden Namen Sosiosch und Josua obwaltet nicht unerheblich, da Josua, der die Israeliten in das gelobte Land einführte, ganz bestimmt auf Jesus hinweist," und da fügen wir hinzu, der grade in der Zeit der nächsten Berührung zwischen Persern und Juden weissagende Sacharja Josua den Hohenpriester als Vorbild Christi bezeichnet. Auf die nahe Verwandtschaft der Persischen Lehre mit der Jüdischen weist auch Spiegel, Avesta 1 S. 37 hin. Die Abhängigkeit von der Jüdischen Christologie wird noch deutlicher ins Licht treten durch dasjenige, was wir in der Abh.: Die Gottheit Christi im A. T., in Bezug auf das späte Auftreten Zoroasters, das späte Zeitalter der Zendbücher, die Neigung der Perser zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden und speciell ihre Abhängigkeit von den Juden anführen werden. Auch für die Mehrheit der Heilsvermittler bietet die Offenbarung Anknüpfungspuncte dar. Man

denke nur an Elias den Propheten, an den in Niedrigkeit erscheinenden und den die Weltherrschaft führenden Christus.

Nach Abulfaradsch in der historia dynastiarum p. 54 soll Zoroaster gelehrt haben, in den letzten Zeiten werde eine Jungfrau ohne Berührung eines Mannes schwanger werden, zur Zeit der Geburt ihres Kindes werde ein bei Tage leuchtender Stern erscheinen, mit dem Zeichen der Jungfrau in seiner Mitte, bei dessen Erscheinen seine Jünger sich aufmachen werden, um das Kind anzubeten und ihm ihre Geschenke darzubringen; es sey das Wort, welches den Himmel gegründet. Möglich, daß hier die Sache ins Grobe gezogen worden, ebenso möglich aber auch, daß einzelne Schüler Zoroasters in der That auch so weit gingen in der Aneignung des aus der Offenbarung ihnen Zugekommenen.

Daß der Indische Krischna, welchen noch Stirm, Apologie des Christenthums, 2. Ausg. S. 181, als heidnische Analogie für die Meff. Erwartungen anführt, so weit er wirkliche Uebereinstimmungen darbietet, wahrscheinlich unter christlichem Einflusse entstanden ist, zeigt Wuttke, Gesch. des Heidenthums II. S. 339.

III. Die Gottheit des Messias im A. T.

Daß der Messias nach den Weissagungen der Propheten der vollen menschlichen Natur theilhaftig seyn werde, wird von Niemanden bezweifelt. Er soll nicht, wie Jehova und sein Engel unter dem A. B. in flüchtiger Erscheinung sich kundgeben, sondern er soll geboren werden, Jes. 7, 14, Micha 5, 2, und nach und nach heranwachsen zur Größe und Herrlichkeit, Jes. 11, 1. 53, 2. Seiner menschlichen Natur und Abstammung nach heißt er ein Sproß Davids, Jer. 23, 5. 33, 15, der Wurzelschoß Isais, Jes. 11, 1, die Frucht des Landes, Jes. 4, 2. Als Ab-

kömmling Judas erscheint er in der Grundweissagung Gen. 49, als Abkömmling Davids auf Grund von 2 Sam. 7 durch die ganze Prophetie hindurch.

Weniger Uebereinstimmung findet sich hinsichtlich der Frage, ob die Lehre von der Gottheit des Messias im A. T. und namentlich in den Weissagungen der Propheten enthalten sey. Die ältere Kirche behauptet dieß entschieden, der Rationalismus hat es vielfach geläugnet.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, daß Christus selbst diese Lehre in den Schriften des A. B. gefunden hat. Er erweist Matth. 22, 41—45 (Mr. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44) gegen die Pharisäer, welche einen blos menschlichen Messias erwarteten, die Gottheit desselben aus Ps. 110.

Zu demselben Resultate aber gelangen wir durch unbefangene Prüfung der alttestamentlichen Stellen. Das ältere Material bedarf allerdings der Sichtung, aber unter der großen Anzahl der auf die Gottheit des Messias bezogenen Stellen gehen nicht wenige auch aus der strengsten Prüfung als probehaltig hervor.

Daß eine Hindeutung auf die übermenschliche Natur des Messias sich schon in der Grundst. Gen. 49 findet, wurde Th. 1 S. 55 nachgewiesen.

Bestimmtere Hinweisungen finden sich in den Psalmen, und zwar kommen solche, was nicht zufällig ist*), in allen Messia-

*) Auf den Grund wurde in meinem Comm. Th. 4 S. 614. 15 hingewiesen: „Je tiefer unter Israel die Erkenntniß der menschlichen Sündhaftigkeit, Ohnmacht und Nichtigkeit war, desto weniger konnte man bei einem rein menschlichen Erlöser stehen bleiben, der nach Israelitischer Anschauung nur gar wenig gewähren konnte. Ein menschlicher König (alle im strengen Sinne Messianischen Psalmen haben es mit dem Messias als König zu thun) auch der Herrlichste konnte nimmer leisten, was die Idee des Reiches Gottes gebieterisch forderte und was schon in den ersten Anfängen der Messianischen Verkündung verheißen war, die Bewirkung des Gehorsams der Völker, des Segens über alle Geschlechter der Erde, die Erhebung zur Weltherrschaft."

nischen Psalmen vor. Den Gipfelpunct bildet Ps. 110. Der Messias erscheint dort als der Herr der Gemeinde und Davids selbst, der hier als der Mund der ganzen Gemeinde auftritt (Comm. Th. 4 S. 242. 43), als Derjenige ferner, der zur Rechten der Allmacht sitzt, eingesetzt ist in die volle Theilnahme an der göttlichen Gewalt über Himmel und Erde. In Ps. 2, 12 erscheint der Messias als der Sohn Gottes schlechthin, als derjenige, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang. In Ps. 45, 7. 8 wird er Gott, Elohim genannt. In Ps. 72, 5. 7. 17 wird ihm Ewigkeit der Herrschaft beigelegt.

Die centrale prophetische Stelle ist Jes. 9, 5: „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben und es ist die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennt seinen Namen Wunderrath, Gottheld, Ewig-Vater, Friedefürst." Was hier zunächst von dem Messias als Rathgeber gesagt wird, daß er ein Wunder ist, unbedingt erhaben über alles Gewöhnliche, Irdische, Menschliche, weshalb alle Rathschläge der Heiden wider ihn gar nichts ausrichten können, das gilt in Bezug auf seine ganze Persönlichkeit. Der Messias ferner ist Gottheld, in seiner Erscheinung ist die unbedingte Bürgschaft des Sieges über die ganze Welt enthalten, weil er alle menschlichen Helden unendlich dadurch überragt, daß er Gott ist. Auf göttliche Hoheit führt auch der Name Ewig-Vater.

Im Zusammenhange mit dieser St. wird man auch in dem Immanuel in C. 7, 14 mehr erkennen als einen von Gott gesegneten König.

In C. 11, 4 wird dem Messias göttliche Allmacht in Ausübung der Strafgerechtigkeit zugetheilt. Er vollzieht wie Gott die Strafen durch sein bloßes allmächtiges Wort.

Die Worte Micha 5, 1: „seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit" heben im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias seinen göttlich großen Her-

vor. In V. 3: „Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät des Namens des Herrn," erscheint er als so innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört, was über die menschliche Stufe weit hinausgeht. Hand in Hand mit dieser St. geht Jes. 40, 5, wonach in der Erscheinung Christi die Ehre des Herrn enthüllt wird.

Auch Daniel erkennt in C. 7, 13. 14 die Verbindung der menschlichen und übermenschlichen Natur in dem Messias. Der Messias erscheint mit den Wolken des Himmels, als Herr der Natur, als allmächtiger Richter; daß er mit einem Menschensohne verglichen wird, weist darauf hin, daß neben der menschlichen eine andere Seite bei ihm vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht.

Mehrfache Andeutungen der Theilnahme des Messias an dem göttlichen Wesen finden sich bei Sacharja. Nach C. 12, 10 ist in dem Messias Jehova selbst durchbort. In C. 11, 13 nennt Jehova den schlechten Lohn, der dem guten Hirten, dem Messias gegeben ward, den herrlichen Preis, der ihm, dem Herrn zuerkannt worden. In C. 13, 7 nennt Jehova den guten Hirten den Mann, seinen Nächsten, und deutet also darauf hin, daß er durch geheime Einheit des Wesens mit ihm verbunden ist.

Ein klares Zeugniß für die Theilnahme des Messias an dem göttlichen Wesen bietet uns noch der letzte Prophet, Maleachi dar. Jehova sagt in C. 3, 1, er werde einen Boten aussenden, der den Weg vor ihm bereiten solle, und gleich darauf heißt es, nachdem dieß geschehen, werde der Messias kommen. Die Erscheinung Jehovas und des Messias werden also identificirt. Der Messias erhält wie der höchste Gott den Namen האדון, der Herr. Der Tempel, der sonst als Eigenthum des höchsten Gottes erscheint, stellt sich hier als das Eigenthum des Messias dar. In V 2 ff. wird dem Messias eine göttliche Ver-

richtung, das sonst Jehova zuerkannte Gericht über die Gottlosen beigelegt.

Eine Grundlehre des A. T. ist die von der Einheit Gottes, 5 Mos. 6, 4. Da ein Widerspruch gegen diese Lehre auf keine Weise angenommen werden kann, so sagt eigentlich schon jede Stelle, in welcher dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden, seine wesentliche Einheit mit Jehova aus. Dazu kommen dann die angef. Stellen Sacharja's und Maleachi's in denen dieselbe bestimmt ausgesprochen wird. Wollen wir aber das Verhältniß Jehova's zu dem Messias, wie es in den alttestamentlichen Schriften sich darstellt, tiefer ergründen, so ist unerläßlich die Erörterung der alttestamentlichen Lehre von dem Engel Gottes, מלאך אלהים — מלאך האלהים — מלאך יהוה.

Wir wiesen bereits früher (Th. 1 S. 125) darauf hin, daß diese Lehre in der innigsten Verbindung mit der Christologie steht und daß sie ihre theologische Grundlage und Grundbedingung bildet. Auch theilten wir bereits das wichtigste Material mit, welches der Pentateuch und das Buch Josua in Bezug auf diese Lehre darbieten. Hier ist es zunächst unsere Aufgabe, die frühere Darlegung durch die Mittheilung des Thatbestandes in den übrigen Büchern zu ergänzen. Vorher aber wollen wir in eine kurze sprachliche Erörterung eingehen.

Welches ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes מלאך? Ewald §. 160 S. 357 bemerkt: מלאך Bote, eigentl. Sendung, da man dabei mehr auf das Geschäft und die Sache, als auf den Menschen sieht." Aber die Bedeutung senden ist für לאך unerweislich. Im Arabischen findet sie sich nur in der vierten Conjugation. Dort kann sie aber füglich auf die Bed. des Arbeitens, Wirkens zurückgeführt werden, Jemanden wirken machen. Die Bed. wirken aber wird gesichert durch das Deviratum מלאכה, Werk, opus, artificium, von dem מלאך offenbar nicht

losgetrennt werden darf. Die Formen mit מ bezeichnen nach Ewald „das womit etwas geschehe, das Werkzeug der Handlung, wie מַפְתֵּחַ (quo aperitur) Schlüssel, מַזְמֵרָה Winzermesser.“ So ist also מלאך der, durch den gewirkt wird, quo opus efficitur. Die Beschränkung auf den Gesandten ist nicht durch die Ableitung, sondern durch den Sprachgebrauch gegeben*).

Als sehr voreilig wird man die Behauptung von Hofmann**) bezeichnen müssen, aus dem Worte מלאך selbst folge, daß dadurch nur ein niedriger Engel, nicht ein durch Einheit des Wesens mit Gott Verbundener bezeichnet seyn könne. „Was kann — sagt er — doch näher liegen, als daß מלאך המלך nicht המלך selbst, מלאך יהוה nicht יהוה selbst, sondern ein von ihm unterschiedener, demnach nicht Gott der Sohn, sondern ein geschaffnes Wesen ist, ein endlicher Geist, durch welchen und in welchem sich der ewige Gott kund gibt.“ Ein Unterschied wird allerdings durch den Namen מלאך יהוה gesetzt, aber es ist unrichtig, daß dieser Unterschied nothwendig der der Unendlichkeit und der Endlichkeit seyn müsse. Der Bote kann gleiches Wesens mit dem Sendenden seyn. Kann ja doch auch der König seinen Sohn als Boten senden, Matth. 21, 37. Von Hofmanns Voraussetzung aus müßte ja auch Christus wegen der zahlreichen Stellen in dem Evangelium des Johannes, in denen er als von Gott gesandt bezeichnet wird, „ein geschaffnes Wesen, ein endlicher Geist“ seyn.

Muß מלאך יהוה, מלאך האלהים nothwendig heißen der Engel Gottes, der Engel des Herrn, oder kann es auch heißen: ein Engel Gottes, ein Engel des Herrn? Wir antworten:

*) So schon Gousset: מלאכים inter omnes operationes et occupationes illam nuntii specifice designat. Er macht darauf aufmerksam, daß in Ps. 104, 4 mit מלאך nicht שליח Hand in Hand geht, sondern משרת.

**) Weiss. u. Erf. 1 S. 127.

das Erstere ist das allein richtige. מלאך אלהים könnte an sich wohl heißen: ein Engel Gottes, wie מחנה אלהים ein Gotteslager, בית אלהים ein Gotteshaus. Denn daß אלהים ursprünglich appellativischen Character trägt, erhellt daraus, daß es nicht selten den Artikel erhält. Doch hat schon das bloße Elohim im Sprachgebrauche vorwiegend die Kraft eines Nom. propr. יהוה aber ist ein Nomen propr. im vollsten Sinne. In Bezug auf מלאך האלהים gilt die Regel: „Wenn beide Nomina an sich bestimmt sind, so steht der Artikel doch nur bei dem zweiten", Ew. §. 290a., in Bezug auf מלאך יהוה: „Ein Eigenname oder Pronomen als zweites Nomen hat denselben Einfluß als ein Nomen mit dem Artikel, z. B. in בן ישי, der Sohn des Isai, ist das erste Nomen durch das zweite ebenso bestimmt, wie בֶּן־הָאִישׁ der Sohn des Mannes," Ew. 290b. Ewald will §. 290a., daß unter Umständen auch ein Einzelner aus der Gattung mit dem Nomen mit dem Artikel oder dem Nomen propr. durch den Stat. constr. verbunden werden kann, §. 290a.: „Ist das erste Nomen unbestimmt zu denken, das zweite aber an sich bestimmt, so kann das erste auch so vor dem Art. im Stat. constr. bleiben, wenn keine Zweideutigkeit entsteht — —, würde aber diese entstehen, weil im ersten Worte nothwendig der Einzelne, Unbestimmte in der Gattung bezeichnet werden muß, so kann das erste Wort nicht durch den Stat. constr. bezeichnet werden." (Nach §. 292 wird das Genitivverhältniß durch ל umschrieben „wenn das zweite an sich bestimmte Nomen getrennt werden muß von dem ersten, um dieses unbestimmt zu lassen.") Wir zweifeln daran, daß diese Beschränkung eine begründete ist, die Thatsachen, welche für sie zu sprechen scheinen, lassen sich auch auf andere Weise erklären. Es liegt aber nicht in unserem Interesse, dieß hier näher nachzuweisen. Denn der Fall, den Ewald ausnimmt, findet jedenfalls hier nicht statt. Hier würde eben sicher eine Zweideutigkeit entstehen. Die

Stellen aber, welche Hofmann, Weiss. und Erf. 1, 129 u. A. angeführt haben, um die Regel ganz umzustoßen, halten eine nähere Prüfung nicht aus. In Mal. 2, 7 wird der Priester nicht etwa als ein Bote Jehovas bezeichnet, sondern mit vollem Rechte übersetzt und erklärt Hitzig: Denn er ist der Bote u. s. w. — Als Ausleger des Gesetzes, als Deuter des göttlichen Willens ist er der ständige, ordentliche Botschafter Jahve's." In Hag. 1, 13 ist nicht von einem Engel des Herrn die Rede, sondern Haggai wird der Engel des Herrn genannt im Gegensatze gegen andere gleichen Namens, aber anderen Berufes. In 1 Sam. 17, 58 antwortet David auf die Frage Sauls: weß Sohn bist du? nicht etwa: ein Sohn, sondern: der Sohn eines Knechtes Isai. Der Sohn Isais steht den Söhnen anderer Väter entgegen. Ob er Brüder hatte oder nicht, kam hier nicht in Betracht. In 1 Sam. 19, 9 ist nicht zu übersetzen: ein böser Geist des Herrn, sondern der Geist des Herrn als ein böser. Daß מלאך יהוה der Engel des Herrn ist, sehen wir deutlich aus 1 Kön. 19, 5: Und siehe da ein Enpel, מלאך, rührte ihn an, vgl. mit V. 7: Und der Engel des Herrn rührte ihn zum zweitenmale an — zuerst ein Engel, dann der aus dem Früheren bekannte. In 1 Chron. 21, 15 heißt es erst: Und Gott sandte einen Engel nach Jerusalem, es zu verderben. In V. 15. 16 ist dann von מַלְאַךְ יהוה, dem Engel des Herrn die Rede. — Ohne Bedeutung ist der Einwand von Steudel, bibl. Theol. S. 259: „Grade in der Stelle, in welcher H. den Engel κατ' ἐξ. finden will, Ex. 23, 20 steht מלאך ohne Art., wie 33, 2, wo H. einen vom Engel Jehovas verschiednen Engel anerkennt." Der Engel ist ja doch auch ein Engel. Bei dem Allgemeinen wird angefangen und dann folgt die nähere Beschreibung, aus welcher wir ersehen, daß es sich hier nicht um einen gewöhnlichen Engel handelt, sondern um einen solchen hoher Dignität und erhabnen Wesens.

So gewiß es aber auch ist, daß מלאך יהוה nur heißen kann: der Engel des Herrn, so wird man doch nicht behaupten dürfen, daß schon aus diesem grammatischen Grunde überall wo des מלאך יהוה also gedacht wird, daß nicht wie in 1 Kön. 19, 5—7 die Erwähnung eines Engels vorangegangen, und der λόγος gemeint seyn könne. Der Engel könnte auch eine ideale Person seyn, als Zusammenfassung der realen Mehrheit. Ebenso kommt der Priester vor in der angef. St. des Maleachi, wo gleich darauf in V. 8 die Priester in der Mehrheit angeredet werden, der Flüchtling in Gen. 14, 13, wobei es unentschieden bleibt, ob er sich in einem oder mehreren Individuen darstellte. Diese ideale Person des Engels stellt sich uns wahrscheinlich dar in Gen. 24, 7: „er wird seinen Engel senden vor dir her," der Sache nach soviel als: seine Engel oder einen Engel. Unter den Stellen, welche des מלאך יהוה gedenken, sind in der That einige, welche diese Auffassung ziemlich nahe legen, wie Ps. 34, 8. 2 Sam. 24, 16, 2 Kön., 19, 35. Indessen alle Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken, auf diese Weise zu erklären, wird, auch abgesehen davon, daß bei weitem die meisten durch bestimmte Hinweisungen einen persönlichen Engel ausschließen, schon aus dem allgemeinen Grunde nicht angehen, daß ein solcher Sprachgebrauch etwas außergewöhnliches, singuläres hat und eine so weite Verzweigung desselben nach allen Analogien nicht erwartet werden kann. Es erklärt sich dann auch nicht die Thatsache, daß in den Stellen, in welchen die Namen Gottes mit מלאך יהוה abwechseln und überhaupt dem מלאך יהוה göttliche Prädicate beigelegt werden, gewöhnlich von vorn herein von dem Engel des Herrn die Rede ist, während dagegen in St., die unzweifelhaft von gewöhnlichen Engeln handeln, erst von einem Engel die Rede ist, und erst nachdem er dem Leser schon bekannt geworden von dem Engel.

Fahren wir jetzt, an die Untersuchung im ersten Theile an-

knüpfend, fort in der Besprechung der Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken. Aus den Büchern Mose's kommt außer den bereits besprochenen St. besonders noch Exod. 3 in Betracht. In V. 2 erscheint dort dem Mose der Engel Jehova's in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche. V. 4 wird gesagt, Jehova habe gesehen, daß er herzutrete um zu sehen, und Elohim habe ihm aus dem Dornstrauche zugerufen. V. 6. 14—16 legt sich der Engel Jehovas alle Prädicate des wahren Gottes bei, nennt sich den Ewigen, den Gott der Väter, Abrahams, Isaacs und Jakobs und verspricht, daß er die Kinder Israel aus Aegypten befreien und über die Aegypter schwere Strafe verhängen werde. V. 5 wird Mose geboten die Schuhe auszuziehen, weil der Ort, auf dem er stehe, heilig sey. V. 6 verbirgt Mose sein Angesicht, denn er fürchtete, sich Gott anzusehen.

Diejenigen, welche behaupten, daß unter dem Engel des Herrn überall ein niedriger, gewöhnlicher Engel zu verstehen sey, finden sich mit dieser St. und mit den ähnlichen durch die Bemerkung ab, der Gesandte repräsentire die Person des Sendenden, die Engel reden und handeln im Namen Gottes und werden als Gott angeredet und behandelt. Wir können diese Annahme nicht mit mehreren*) für absolut unstatthaft erklären. Das A. T. bietet einen Fall dar, in welchem unläugbar gewöhnliche Engel im Namen des Herrn auftreten, und wo in ihnen der Herr angeredet wird. In Gen. 19, 18 redet Loth die beiden Engel mit dem allein Gott zukommenden Namen אֲדֹנָי an, und auch seine folgenden Worte: dein Knecht hat Gnade gefunden in deinen

*) J. B. J. D. Michaelis supplem. p. 1395: Quis regis nostri legatus, ab aliquo interrogatus quis sit? respondebit: ego sum Georgius tertius, Magnae Britanniae rex! hoc est nomen meum in aeternum. Nec meliora quae alii habent de Magnae Britanniae cancellario, orationes regis in prima persona conceptas in supremo senatu praelegente: aliud est praelegere, aliud loqui.

Augen und du hast mir große Barmherzigkeit erwiesen, indem du mir das Leben erhalten hast" u. s. w. zeigen, daß er in den Gesandten den Sendenden vor Augen hat und anredet. Ebenso antworten auch die Engel nicht aus ihrer, sondern aus Jehovas Person: „siehe auch diese deine Bitte will ich erhören" u. s. w.*). Die schon von Justin dem Märtyrer in dem Gespräche mit Tryphon vorgetragene Annahme, Jehova sei plötzlich wieder hinzugekommen, nachdem bisher die beiden Engel allein mit Loth verhandelt hatten, wird als bloße Ausflucht betrachtet werden müssen. Denn für diese Annahme ist im Texte kein Grund vorhanden, vielmehr wird sie dadurch zurückgewiesen, daß es in V. 18 heißt: und Loth sprach zu ihnen, doch offenbar zu denselben, die ihn nach V. 17 aus der Stadt geführt und ihm die Flucht ins Gebirge befohlen hatten. Dennoch aber ist diese St. und die Apoc. 22, 7, auf die man sich neben ihr noch beruft, nicht geeignet, den Anstoß zu beseitigen, welchen Exod. 3 und die Parallelst. der Hypothese von dem gewöhnlichen Engel bereiten. Zeigen diese Stellen, daß die Repräsentation des Sendenden durch den Gesandten nicht schlechthin unzulässig ist, so beweisen sie zugleich in ihrer völligen Vereinzelung**), daß es nichts weniger als gewöhnlich war, sich solcher Redeweise zu bedienen. Die zu erklärende Thatsache ist nicht, daß überhaupt einmal, wo des Engels des Herrn gedacht wird, gleich darauf die Erwähnung des

*) Calvin z. d. St.: Quum duos videat, sermonem ad unum direxit: unde colligitur Lot non substitisse in angelis, quia satis persuasus erat, neque proprium illis esse imperium, nec salutem suam in eorum manibus esse positam. Eorum vero conspectu non secus ac speculo ad contemplandam dei faciem utitur.

**) Die außerdem von Clericus zu Gen. 16, 13 angef. Stellen, 1 Kön. 5, 3. Luc. 7, 6 (Quinctilian. inst. orat. IV, 4) sind nicht beweisend, weil in ihnen die Erwähnung des Sendenden vorangeht und die Gesandten vorher anzeigen, daß sie nicht in ihrer, sondern in des Sendenden Person reden.

Herrn selbst nachfolgt, sondern der vielmehr verlangt Erklärung, daß in der Regel von dem Engel des Herrn unmittelbar zu Jehova oder Elohim übergegangen wird und umgekehrt. Daß es mit Gen. 19 zudem eine besondere Bewandniß hat und daß daraus nicht ohne weiteres allgemeine Schlüsse gezogen werden dürfen, wurde bereits früher nachgewiesen. (Th. 1 S. 130). — Auch die scheinbare Analogie bei den Propheten, auf die man sich berufen hat, verliert bei näherer Betrachtung ihre Beweiskraft. Es sind dieß die Stellen, in denen von den Propheten gesagt wird, daß sie dasjenige thun wollen, was sie vorherverkündigen. So sagt z. B. Jakob in Gen. 49 in Bezug auf Simeon und Levi: „ich will sie zertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel." Jerem. 1, 10 sagt Gott zu den Propheten: „siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, verstören und verderben sollst, und bauen und pflanzen", vgl. Gen. 27, 37. Ez. 13, 19. 32, 18. 43, 3. Allerdings wird in diesen Stellen die Schranke, welche das Werkzeug von dem Wirkenden trennt, durchbrochen, die Propheten werden gleichsam in Gott entzückt und mit seiner Allmacht belehnt, um recht nachdrücklich der Meinung zu begegnen, daß ihr Wort als schwacher Menschen nicht viel zu bedeuten habe. Aber diese Stellen in ihrer Vereinzelung stellen nur um so mehr ins Licht, daß das so durchaus gewöhnliche Nebeneinander von Jehova und dem Engel Jehovas nicht auf ähnliche Weise erklärt werden darf. Was dort spärliche Ausnahme ist, stellt sich hier als Regel dar.

Wir wenden uns nun zunächst zu dem Buche der Richter. In Richt. 2, 1—5 erscheint der Engel Jehovas dem versammelten Israel an dem Orte, der nachher Bochim genannt wurde. Er gibt sich als denjenigen zu erkennen, der Israel aus Aegypten geführt und in das den Vätern verheißene Land gebracht habe, und sagt, daß er wegen ihres Ungehorsams die Heidenvölker nicht aus dem Lande vertreiben werde. „Er redet mit seinen eignen

Worten als ein solcher der Vollmacht hat, Matth. 7, 29. Das sonst gewöhnliche: also spricht der Herr, wird nicht hinzugefügt und nichts hier gefunden, welches andeutete, daß dieser Engel hier in fremdem Namen aufträte."*) Der Engel des Herrn spricht in V. 1: „Und ich sprach: ich will nie mein Bündniß mit euch zu nichte machen." Der Bund Israels wurde mit Jehova geschlossen. Die Antwort auf die Erscheinung des Engels des Herrn ist nach V. 5, daß die Kinder Israels opfern, an dem Orte, wo er erschienen war. Das Factum selbst des Opfers zu Bochim hat die Erscheinung des Herrn selbst (über die Form derselben wissen wir nichts; soviel aber ist gewiß, daß das Volk von einem außerordentlichen Nahen Gottes überzeugt war) zu seiner Voraussetzung. Das Buch der Richter erwähnt nie eines Opfers Israels, das anderswo dargebracht wurde, als bei der Bundeslade, an welche die Darbringung der Opfer durch das Gesetz Mose's gebunden war, als nur im Fall einer außerordentlichen Erscheinung Gottes, vgl. die Beweisführung in Th. 3 der Beiträge S. 40 ff.**)

Richt. 6, 11 kommt der Engel des Herrn zu Gideon. So wird der Erscheinende bezeichnet, ohne daß von einem Engel früher die Rede gewesen. In V. 14 heißt es: Und es wandte sich zu ihm

*) Bertheau, welcher wie auch Studer die längst widerlegte Annahme erneuert hat, daß unter dem Engel des Herrn ein Prophet zu verstehen, (vgl. dagegen Witsius miscell. t. 1 l. 1 c. 18 §. 10. 11. Ode de Angelis p. 1041) muß zugestehen: „Auffallend bleibt es, daß an unserer St. ohne die Vermittlung durch den Satz: so spricht Jehova der Gott Israels, vgl. z. B. Jos. 24, 2. Richt. 6, 8 die Rede Gottes, welche der Prophet in seinem Auftrage hält, eingeführt wird."

**) Dieß dem Herrn außerhalb des Heiligthums dargebrachte Opfer reicht allein schon hin zum Beweise, daß unter dem Engel des Herrn nicht ein Prophet verstanden werden kann, eine Annahme, vor der schon die Vergleichung der Parallelstellen C. 6 und 13 hätte bewahren sollen. Nur in der Erscheinung des Herrn selbst ist die factische Aufforderung zur Darbringung des Opfers enthalten.

der Herr, יהוה, und sprach: gehe in dieser deiner Kraft und errette Israel, ich habe dich gesandt" Studer bemerkt: „Der Engel Jehovas wird hier auf einmal Jehova selbst," und meint, diese Erscheinung habe ihren Grund in der mythisch speculativen Lehre der älteren Jüdischen Theologie, nach welcher der מלאך יהוה nur die Manifestation der in ihrem Seyn und Wesen verborgenen, dem Menschen unbegreiflichen und unnahbaren Gottheit ist. Die LXX haben hier und in V. 16 für Jehova *ὁ ἄγγελος κυρίου*. Dagegen bemerkt Bertheau, es sey passend, daß Jehova auch in der Erscheinung immer deutlicher heraustrete. In dem: ich habe dich gesandt, legt sich der Erscheinende ein göttliches Werk bei. Gideon erkennt ihn aus diesen Worten. „Und er sprach zu ihm — heißt es gleich V. 15 — ei doch Herr, אדֹנָי womit soll ich Israel erretten." „Die Masorethen — sagt Studer — wollten durch die veränderte Punctation — in V. 13 hatte Gideon den Erscheinenden mit אדֹנִי, mein Herr angeredet — andeuten, daß Gideon den Jehova erkannt habe. Daß sie darin richtig urtheilten, geht aus V. 17, daß du es bist, der mit mir sprichst, klar hervor." Gegen die LXX, welche *κύριέ μου* übersetzen, macht schon Vitringa geltend*): quod אדֹנָי cum kametz angelo heic non tribuatur nisi postquam Angelus quid divini de se praedicasset. — — Etiamsi Gideon hactenus certo non esset persuasus hanc personam esse divinam, advertens tamen hanc personam sibi adscribere divina et aliquid forte de ipsius divinitate subodoratus, illam vocat אדֹנָי. — Da Gideon seine Schwäche geltend macht, spricht der Herr zu ihm in V. 16: „Denn ich werde mit dir seyn." Dieß Wort geht schon an sich über die Sphäre eines niederen Engels hinaus: Gratiam et auxilium suum polliceri ad ejusmodi opus, quale a Gideone peragendum erat, nullius est

*) Observ. sacr. IV. c. 14 t. 2 p. 1100.

nisi dei veri, bemerkt Vitringa. Noch bestimmter aber werden wir auf Gott hingewiesen durch die einer ausdrücklichen Verweisung gleichgeltende buchstäbliche Uebereinstimmung mit Exod. 3, 11. In jener Grundst., welche für Gideon so reich an Ermuthigung war, spricht Haelohim zu Mose. In V. 17 spricht Gideon: „Wenn ich Gnade gefunden habe, so thue mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir redet." Die Worte haben nur dann Sinn, wenn Gideon vorläufig annahm, daß es der Herr in eigner Person war und nicht ein niederer Engel, der mit ihm redete. Dieß hat sich auch Bertheau aufgedrungen. „Es ist deutlich — sagt er — daß der mit Gideon redende Engel selbst für Jehova gehalten seyn will." Die Darbringung Gideons spricht nicht etwa dagegen. Gideon will dem Engel des Herrn seine Gabe vorsetzen, damit er an ihr nach Belieben thue, hofft aber, daß der Engel des Herrn durch ein solches Bezeigen, wie es nachher wirklich stattfand, seine wahre Gottheit darthun werde. Nur aus Demuth wagt er es nicht, ihn ausdrücklich darum zu bitten. — V. 21 berührt der Engel das Opfer mit der Spitze seines Stabes, worauf Feuer aus dem Felsen herausschlägt und das Opfer verzehrt. Während dem verschwindet der Engel Jehovas plötzlich. „Da das Auflodern der die Speise verzehrenden Flamme und das Verschwinden des Engels als gleichzeitige Ereignisse gesetzt werden, so dürfen wir annehmen, daß hier wie 13, 20 der Engel in der Flamme zum Himmel emporsteigend gedacht wird." (Bertheau.) Nicht zu dem Wesen niederer Engel, sondern zu dem göttlichen Wesen, steht das Feuer in näherer Beziehung. Es ist ein Abbild der göttlichen Energie; unter dem Symbole des Feuers stellt sich der eifrige Gott dar, dessen Beistandes Gideon für die Ausführung seines Vorhabens bedurfte. In V. 22 heißt es: „Und Gideon sah, daß es der Engel des Herrn war." Seine Ueberzeugung von der wahren Gottheit des Erschienenen wurde durch den wunderbaren Vorgang (C. 13, 19) in ihm befestigt.

Studer: „Die außerordentliche Weise, wie das Geschenk verzehrt wird, ist ein Zeichen der höheren Macht und somit das von Gideon gewünschte Wahrzeichen, daß es Jehova ist, der mit ihm redet." Gideon fürchtet sich zu sterben, „denn ich habe gesehen den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht." Todesfurcht tritt uns überall nur bei der Berührung mit dem Herrn selbst entgegen, nicht aber bei der Berührung mit einem niederen Engel, Th. 1 S. 127. Da ihm die Furcht benommen wird, baut Gideon dort einen Altar und nennt ihn: Jehova Friede. Er ist überzeugt, daß Jehova selbst ihm erschienen ist, Jehova ihm Verschonung gewährt hat.

In C. 13, 3 erscheint „der Engel Jehova's" dem Weibe des Manoah. Nach V. 6: „Und es kam das Weib und sprach zu ihrem Manne: der Mann Gottes (die ideale Person desselben, S. 35, in 1 Sam. 2, 27 ein Mann Gottes) kam zu mir und sein Aussehen wie das Aussehen des Engels Gottes, furchtbar sehr, und ich fragte ihn nicht, woher er sey, und seinen Namen hat er mir nicht angezeigt". erkennt das Weib ihn nicht mit voller Sicherheit, aber die Ahndung von seinem göttlichen Wesen entspringt ihr aus dem Majestätischen seiner Erscheinung, so daß sie nicht wagt ihn zu fragen, woher er sey, diese Frage ihr auf den Lippen erstirbt. Auch bei seiner zweiten Erscheinung wird der Engel des Herrn von Manoah und seinem Weibe Anfangs nicht mit Sicherheit erkannt, wie dieß in V. 16 ausdrücklich bemerkt wird. In diesem V. hat nach dem Vorgange Marbanels Studer einen Beweis finden wolle, daß der Engel des Herrn ein gewöhnlicher Engel seyn müsse. Es heißt dort: „Und Manoah sprach zu dem Engel des Herrn: wenn du mich auch drängst, so esse ich nicht von deiner Speise, und wenn du ein Brandopfer darbringen willst, so bringe es dem Herrn dar, denn Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war." Zu dem: so bringe es Jehova dar, fügt Studer hinzu: „nicht

mir, der ich blos sein Gesandter und Diener bin," und zu dem: Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war: „also weder ein Mensch, der irdische Speise genösse, noch ein Gott, dem allein die göttliche Ehre des Opfers zukommt." Allein diese Erklärung ist längst von Vitringa, in der Abh. de angelo sacerdote, obss. C. VI. O. 14 zurückgewiesen worden. Es ist gegen die Stellung, welche der Engel des Herrn durchweg einnimmt, daß er die Darbringung des Opfers ablehnen soll. Ebenso hat aber auch Vitringa eine andere Erkl. zurückgewiesen, nach welcher der Engel des Herrn sich hier ausdrücklich über sein göttliches Wesen erklären soll: „Wenn du ein Brandopfer darbringen willst, so bringe es dem Herrn dar, der in mir sich darstellt; denn Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war — so daß der Engel des Herrn dieß ihm erst andeutend kundgeben und ihn von seinen menschlichen Gedanken abbringen mußte. Verba simpliciter exponenda, bemerkt Vitringa: sed si paraturus sis holocaustum, tum licitum tibi fuerit illud domino offerre, v. offer illud deo si tibi placet. Die Worte: denn Manoah wußte nicht u. s. w. beziehen sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende, sondern sie wollen es entschuldigen, daß Manoah ein Mahl bereiten wollte. Der Engel des Herrn gibt sich in V. 18 dadurch zu erkennen, daß er sich weigert seinen Namen zu nennen, weil derselbe wunderbar sey. „Auf dieselbe Art" — bemerkt Studer — „wie hier der Engel, weigert sich Jehova Gen. 32, 29 seinen Namen dem mit ihm ringenden Jakob zu sagen, entweder weil er zu heilig ist, um ausgesprochen zu werden oder aus Schonung für den Sterblichen, der sich des Todes glaubt, wenn er mit dem göttlichen Wesen persönlich verkehrt." Ein Name von unendlicher Herrlichkeit, wunderbar, über die menschliche Fassungskraft hinausgehend, paßt nicht für ein geschaffnes Wesen. Dasselbe was hier dem Engel des Herrn, wird in Apoc. 19, 12 Christo bei-

gelegt: „Und hat einen Namen geschrieben, den Niemand weiß, denn nur er selbst." Der Zusammenhang auf der einen Seite mit dieser Stelle, die auf die unsrige zurückweist, auf der andern Seite mit Gen. 32, 29, worauf die unsrige ruht, macht die Beziehung auf einen niederen Engel unmöglich. Vgl. noch das פלא von Christo in Jes. 9, 5. Sein wunderbares Wesen bewährte der Engel des Herrn durch die wunderbare Anzündung des Opfers. In Beziehung auf das פלאי steht das מפליא לעשות in V. 19: „Und Manoah nahm das Ziegenböcklein und das Speisopfer und brachte es auf den Felsen dem Herrn, und er (der Herr) handelte wunderbar und Manoah und sein Weib sahen." Die wunderbare Handlung paßt nicht für eine Creatur; bei den analogen Vorgängen im A. T. ist Gott selbst thätig: quemadmodum — bemerkt Vitringa — deus in singularibus casibus solitus erat agere durante oeconomia antiqui temporis..

Es liegt am Tage: nirgends in drei Erzählungen des Buches der Richter kommt irgend etwas vor, was auf einen geschaffenen Engel hinführt; dagegen treten uns überall in ihnen sichere Beweise für das göttliche Wesen des Engels Jehovas entgegen.

Von besonderer Bedeutung für die Lehre von dem Engel des Herrn sind die Weissagungen Sacharja's. Sie bieten schon für sich allein hinreichendes Material dar für eine richtige Entscheidung der Frage. Gleich in der ersten Vision erscheint „der Engel Jehova's" umgeben von einer Schaar niederer Engel. Er stellt sich als unbedingt über sie erhaben dar. Sie bringen ihm Antwort als ihrem Könige und Herrn und geben ihm Rechenschaft über ihre Verrichtungen.*) Die Hypothese von einem

*) Ode, de angelis, p. 1061: Cum Angeli ministri accurate distinguantur ab illo Viro, patere potest illum esse principem exercitus Jehovae Jos. 5, 14.

gewöhnlichen Engel wird hier völlig zu nichte. Die Meinung, daß der Engel Jehovas nichts anderes sey, als eine Erscheinungsform Jehova's selbst, scheitert an V. 12: „Und es antwortete der Engel des Herrn und sprach: Herr der Heerschaaren, wie lange erbarmst du dich nicht Jerusalems und Judas." Die persönliche Verschiedenheit Jehovas und seines Engels tritt hier klar hervor. Der Engel des Herrn redet den Herrn an und legt Fürbitte bei ihm ein. — Der Engel des Herrn erscheint in dieser ersten Vision als der Schutzherr des Bundesvolkes, der Mittler zwischen ihm und Jehova der Heerschaaren, sein Fürbitter bei dem Throne der Gnade. Das ist eine Würde, die für einen gewöhnlichen Engel viel zu erhaben ist. Es heißt die Kirche tief erniedrigen, wenn man sie einem solchen zutheilt. Im N. T. erscheint Christus als mit ihr bekleidet, der für die Seinen bittet, Joh. 17, 9, vor dem Angesichte Gottes für uns erscheint, Hebr. 9, 24, der *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* ist, 1 Tim. 2, 5. Die Meinung, daß der Engel des Herrn ein gegewöhnlicher Engel sey, hat eine unzulässige Gleichstellung Christi und der Engel zu Folge.

In der Vision C. 2, 5—17 tritt die hervorragende Würde des Engels Gottes nur in V. 8 entgegen, wo er zu einem niederen Engel also spricht wie der Herr zu seinem Diener. Von besonderer Bedeutung aber sind V. 12—15. Es heißt dort: Denn also spricht der Herr der Heerschaaren (s. v. a. also spreche ich, als Repräsentant des Herrn der Heerschaaren, Michaelis: Deus filius, qui exercitus angelicos ducit): nach der Ehre (s. v. a. nachdem ihr zu Ehren gebracht worden) hat er mich gesandt zu den Heiden, die euch berauben, denn wer euch antastet, tastet seinen Augapfel an. V. 13 Denn siehe, ich schwinge meine Hand wider sie (nach V. 12 der Engel des Herrn) und sie werden ein Raub denen, die ihnen dienen, und ihr erkennt, daß der Herr der Heerschaaren mich gesandt. (Aus dem, was

ich dann thun werde, sollt ihr die Wahrheit der frohen Botschaft erkennen, die ich dann euch bringe.) V. 14 Juble und freue dich, Tochter Zion, denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht der Herr. V. 15. Und es schließen sich an viele Heiden an den Herrn an diesem Tage und werden mir zum Volke und ich wohne in deiner Mitte, und du erkennest, daß Jehova mich gesandt hat zu dir." Der Engel des Herrn legt sich hier in V. 12 und 13 das Gericht über die Heiden bei. In V. 14, 15 stellt er seine zukünftige Erscheinung inmitten des Volkes in Aussicht: offenbar absichtlich ist die wörtliche Uebereinstimmung, in der mit dieser Stelle die Weissagung von dem zukünftigen Könige Zions in C. 9, 9 steht. Auf die Wesenseinheit zwischen dem Engel Jehovas und Jehova wird in V. 12, 14, 15 hingewiesen. — Nach Ewald, Hofmann, Schriftbew. 1 S. 90 u. A. sollen in V. 12 die Worte: nach der Ehre — Augapfel an, als Zwischenrede des Engels einzuklammern seyn. Die Rede Jehovas soll in V. 13 folgen. „In die Rede Jehovas V. 13, welche mit einem: also spricht der Herr, und in die V. 14, welche mit einem נאם יהוה eingeführt worden, tritt der Engel ein." Das Ziel, die Beseitigung lästiger Thatsachen, wird aber durch zu große Opfer erkauft. Bedenklich und verdächtig ist die Fülle von Parenthesen, die man bei dieser Auffassung erhält; כי in V. 13 kann nicht ja heißen und nicht eine neue Rede beginnen; nimmt man an, daß die Worte in V. 13—15, mit Ausnahme der angeblichen Parenthesen dem Herrn im Gegensatze gegen den Engel angehören, so wird der letztere rein auf das Gebiet der Vorherverkündung eingeschränkt, im Widerspruche gegen V. 12, wo er sich als selbstthätig, das Gewicht gegen die Heiden vollführend darstellt, die Verwandlung des Engels des Herrn in einen bloßen Botschafter ist auch gegen die erhabne Stellung, die er in V. 8 einnimmt. Die Brücke zwischen V. 14, 15 wird durch diese Hypothese abgebrochen, hier

ist dann nur von Jehova die Rede, dort nur von dem Könige Zions; endlich, grade bei Sacharja, hat man am wenigsten Grund durch gewaltsame Annahmen zu beseitigen, was auf einen Wesenszusammenhang zwischen Jehova und seinem Engel hinführt. Dieses wird bei ihm durch zahlreiche und deutliche Stellen bezeugt.

In C. 3, 1 steht Josua vor dem Engel des Herrn um ihm seine Dienste anzubieten und seine Befehle zu erwarten. Eine solche knechtliche Stellung nimmt der Hohepriester im Verhältniß zu einem niederen Engel nicht ein. Er ist wie dieser Bote des Herrn, Mal. 2, 7. Der Engel des Herrn erscheint in V. 4 in Begleitung einer Schaar dienender Engel. Nach demselben Verse ertheilt er als ein solcher der Vollgewalt hat, Josua und in ihm dem Volke die Vergebung der Sünden: Und er sprach zu Josua: siehe, ich nehme hinweg von dir deine Missethat, macht also wie Christus in Matth. 9, 2. 6 Gebrauch von einer göttlichen Prärogative. Der Seraph in Jes. 6, 6 kündigt die Sündenvergebung nur an, gewährt sie nicht. Der Engel des Herrn endlich übt richtende Autorität aus in dem Streite zwischen dem Hohenpriester und dem Satan (sedet judex in re maximi momenti, spectante salutem populi sui, Ode.) Der Satan muß sich seiner Entscheidung unbedingt fügen. In dieser richtenden Gewalt ist der Engel des Herrn ein Vorbild Christi, welcher in Joh. 5, 22 spricht: *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ.*

In Cap. 11 erscheint der Engel des Herrn auf der einen Seite als persönlich verschieden von dem Herrn. Der Herr redet ihn in V. 13 an und das Geben der dreißig Silberlinge paßt nicht für den unsichtbaren Gott. Auf der andern Seite aber muß zwischen Jehova und seinem Engel die innigste Gemeinschaft bestehen. Denn Jehova bezeichnet in V. 13 den schlechten Lohn, der dem Engel des Herrn für seine Hirtendienste zuerkannt

worden, als den herrlichen Preis, dessen Er, der Herr, werthgeachtet worden. Die Stellung, die der Engel des Herrn hier einnimmt, geht weit über die eines gewöhnlichen Engels hinaus. Er erscheint als derjenige, der die Geschicke des Bundesvolkes unbedingt in seiner Gewalt hat. Er und kein Anderer schützt es nach V. 7 gegen äußere Feinde und gegen innere Zwietracht, und die Folge seiner Verwerfung ist nach V. 10, daß diese beiden zerstörenden Potenzen Macht über das Volk gewinnen. Er rottet nach V. 8 die drei Hirten aus in Einem Monate, verfügt ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Matth. 7, 29, vgl. 28, 18) über die drei in der Theokratie bestehenden Classen von Hirten oder Leitern des Volkes und setzt sie von ihrem Hirtenamte ab, der in ihm ihre Wurzel hat, das sie nur vermöge einer potestas delegata verwalten. Jeder Gedanke an einen niederen Engel wird ausgeschlossen durch die Ankündigung einer persönlichen Erscheinung des Engels des Herrn unter seinem Volke und der Uebernahme des Hirtenamtes unter demselben. Der Engel des Herrn stellt sich hier als Christus dar, mit dem ein gewöhnlicher Engel nichts zu schaffen hat. In der Geschichte Christi finden wir die dreißig Silberlinge wieder. Christus deutet in Joh. 21, 15—17 sich selbst als Subject der Schilderung an.

Daß der Engel des Herrn weit über die gewöhnlichen Engel erhaben ist, erhellt aus der Steigerung in C. 12, 8: „Und das Haus Davids wird seyn wie Gott, wie der Engel des Herrn vor ihnen." Hier ist mehr als Elohim, die gewöhnlichen Engel dagegen sind nur Söhne Gottes. Auch nach dieser Stelle soll der Engel des Herrn in dem Messias erscheinen, er soll in die engste Verbindung zu dem Hause Davids treten, was auf einen gewöhnlichen Engel nicht paßt. Es wird hingedeutet auf die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, wie sie in Christo stattfand.

In Cap. 12, 10 heißt es: „Sie blicken auf mich, den sie

durchbohrt haben." Jehova redet, bezeichnet sich als von Israel durchbohrt und jetzt in bitterer Reue beklagt. Der Durchbohrte kann nicht der unsichtbare Gott als solcher seyn. Daß aber dieser dennoch die Durchbohrung auf sich bezieht, führt auf eine Wesenseinheit des Durchbohrten, des Engels des Herrn in seiner Eigenschaft als der gute Hirte in C. 11, mit dem höchsten Gott.

In C. 13, 7 bezeichnet der Herr Zebaoth den von dem Volke nach seinem Rathe getödteten Hirten als den „Mann seinen Nächsten", und hebt ihn damit weit über die englische auf die göttliche Stufe, stellt ihn aber zugleich als von sich persönlich verschieden dar.

Auch bei den beiden exilischen Propheten Ezechiel und Daniel stellt sich der Engel des Herrn in seiner persönlichen Verschiedenheit von dem unsichtbaren Gotte, in seinem wesentlichen Unterschiede von den niederen Engeln, in seiner Identität mit dem Logos des Johannes dar.

Zur Vollziehung des Gerichts über das abtrünnige Jerusalem sieht Ezechiel in Cap. 9 sechs Männer kommen, ein jeder das Werkzeug der Zerstörung in seiner Hand, und ein Mann war in ihrer Mitte gekleidet in Leinen und ein Schreibzeug an seinen Hüften, und sie kamen und standen neben dem ehernen Altar, dem entweihten, vgl. zu Am. 9, 1. Der Mann in Leinen gekleidet, der Engel des Herrn, vgl. die Beweisführung in Th. 1 S. 417, bezeichnet mit einem Zeichen an der Stirn die Leute, so da seufzen und jammern über alle die Gräuel, so darinnen geschehen. Sein eigentlichstes Geschäft ist die Behütung der Erwählten. Daneben aber leitet er auch die Strafvollstreckung, die sechs niederen Engel handeln als seine Diener, vgl. Th. 1 S. 418, Comm. zu Apoc. 7, 3 Th. 1 S. 387. Der Engel des Herrn stellt sich somit als der Quellpunct des Heiles und der Strafe für das Bundesvolk dar. Die Kleidung des Engels des Herrn weist zurück auf die heiligen Kleider des irdischen Mittlers

zwischen Gott und dem Volke, Levit. 16, 4. 23. Der Engel des Herrn stellt sich durch diese Kleidung als der himmlische Hohepriester dar, wie auch in Sach. 1, 12 der Engel des Herrn als der himmlische Mittler, Fürbitter, Hohepriester erscheint. Der Engel des Herrn als Hoherpriester ist die Vorausdarstellung des hohenpriesterlichen Amtes Christi, vgl. Sach. 6, 9 f. In Apoc. 7, 2. 3 ist es Christus, von welchem das Werk der Versiegelung geleitet wird.

Bei Daniel erscheint der Engel des Herrn unter dem Namen Michael, vgl. die Nachweisung der Identität Michaels mit dem Engel des Herrn, Beitr. 1 S. 165 ff.

Es finden sich über Michael zwei Ansichten. Nach der einen ist Michael kein anderer als Christus oder richtiger ausgedrückt das Wort, das im Anfange bei Gott war und von Anfang an alle seine Beziehungen zu seiner Kirche auf Erden vermittelte. Dagegen nach der anderen ein geschaffener Engel, dem die Sorge für die Kirche A. u. N. T. anvertraut seyn soll oder, nach Hofmanns Meinung, Schriftbew. 1 S. 295. 6 „der Engel, welcher die Sache Israels führt" oder „der in Israel, dem Volke, waltende Engelfürst." Daß die erstere Ansicht die richtige ist, wurde zu Apoc. 12, 7 ff. nachgewiesen. Wir wollen es aber hier noch einmal durch eingehende Betrachtung der betreffenden Stellen Daniels feststellen.

Zuerst wird Michaels gedacht in Dan. 10, 13: „Und der Fürst des Königreiches Persien stand vor mir ein und zwanzig Tage und siehe, Michael, einer der ersten Fürsten, kam mir zu helfen, und ich wurde dort aufgehalten bei den Königen von Persien." Es soll der Grund von Gabriels langem Ausbleiben angegeben werden. In V. 12 sagt Gabriel, er habe gleich den ersten Tag kommen wollen, da Daniel sich vor Gott demüthigte. Daniel ist 21 Tage in Trauer. Erst nach Verlauf derselben kommt Gabriel. Daß Michael Inhaber hoher Macht und über

die gewöhnlichen Engel weit erhaben seyn muß, liegt hier klar zu Tage. Gabriel ist für sich allein ohnmächtig. Michael muß ihm zur Hülfe kommen und bewirken, daß er loskommt und Daniel frohe Botschaft bringen kann. Auf der andern Seite aber scheint, daß Michael nur „als einer der großen Fürsten" bezeichnet wird, zu zeigen, daß er keine unvergleichliche, keine göttliche Natur, Würde und Macht besitzt. Es scheint nach dieser Stelle unmöglich, daß Michael von den vornehmsten Engeln specifisch verschieden sey.

Allein es ist dieß eben nur Schein, durch den sich freilich Viele, wie z. B. Stier, in dem Comm. zu V. 9 des Briefes Judä, täuschen ließen. Die „ersten Fürsten" sind nicht Engel, sondern es sind, wie V. 20 deutlich zeigt und auch die vorhergehende Erwähnung des Fürsten von Persien in unserem Verse, die idealen Repräsentanten der Weltmächte, der Fürst von Persien, der Fürst von Griechenland u. s. w. Man darf nicht mit Hävernick, gegen den Hitzig im Rechte ist, die Schutzengel der Reiche hier wegexegesiren wollen, aber sie haben nicht reale, sondern rein ideale Bedeutung. In der Sache sind die Weltmächte selbst gemeint. Der wirklich existirende Schutzherr des Bundesvolkes hat diese rein poetische Darstellung hervorgerufen. Nirgends weder im A. noch im N. T. findet sich eine Andeutung von Schutzengeln heidnischer Reiche. Es ist dieß eine unvollziehbare Vorstellung, die mit der Grundanschauung der Schrift von dem Verhältnisse Gottes zu den Weltmächten in Widerspruch steht. In unserer Stelle selbst aber liegt so gut wie eine ausdrückliche Erklärung vor über die rein ideale Bedeutung der „Fürsten." Zu Ende treten an die Stelle des „Fürsten des Königreiches von Persien" die Könige von Persien. Da haben wir den realen Gehalt der idealen Darstellung. So lange nun bis das Reich Gottes sein ihm von seinen ersten Anfängen an zugesprochenes Ziel, die Weltherrschaft, erreicht hat,

ist Michael sein Fürst nur „Einer der ersten Fürsten." In der Zeit Daniels war die Ebenbürtigkeit mit den Weltmächten schon etwas gar Großes. Zu seiner Zeit aber wird Michael seinen Fuß auf die Hälse der anderen „ersten Fürsten" setzen, er wird ein König der Könige und ein Herr der Herren werden, Apoc. 19, 16. Grade so wie hier Michael in der Reihe der ersten Fürsten, so erscheint in C. 2 das Messianische Reich in der Reihe der übrigen Weltmonarchien, jedoch „es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es wird ewiglich bleiben." Der unbedingten Erhabenheit Michaels über alle anderen Mächte, wie sie schon durch seinen Namen ausgedrückt wird: wer ist wie Gott, s. v. a. mit mir kann sich Niemand messen, so gewiß ich Gott bin, wird durch Dan. 10, 13 ebenso wenig präjudicirt, wie der unbedingten Erhabenheit Christi durch Jes. 53, 12: „Darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit den Starken wird er Beute theilen", wo Christus den Weltmächten ebenfalls zunächst nur gleichgestellt wird, unter die das Reich Gottes zur Zeit, da die Weissagung erging, tief erniedrigt war. Den Sinn haben wir schon früher also bestimmt: „Durch Christum und seinen Opfertod tritt das Reich Gottes ein in die Reihe der welterobernden Mächte."

In V. 20 und 21 sagt Gabriel: „Und jetzt will ich zurückkehren zu kämpfen mit dem Fürsten von Persien, und wenn ich abgehe (mit dem Perser fertig bin), so kommt der Fürst von Griechenland. V. 21. Und keiner hilft mir wider diese außer Michael euer Fürst." Nach Hitzig soll in V. 21 im Widerspruche mit V. 13 Michael mit Gabriel auf einer Linie erscheinen. Keinesweges! „Euer Fürst", daraus erhellt, daß Gabriel nur subalterne Bedeutung hat. Unde simul efficitur, bemerkt Michaelis, ut populus Judaicus huic Michaeli tanquam unico suo patrono summopere sit obstrictus. Fürst des Bundesvolkes zu seyn, das ist eine Würde, die keinem geschaffnen Engel zukommen

kann, durch die Michael im Einklange mit seinem Namen in das göttliche Gebiet emporgehoben, durch die er mit Christo identificirt wird, welcher, da er unter Israel erschien, in „sein Eigenthum" kam.

Eine Instanz gegen die unbedingte Erhabenheit Michaels will Hofmann aus C. 11, 1 entnehmen, Schriftbew. 1 S. 289: „Ist doch keiner, welcher ihm in seinem Streite hilft außer Michael, dem er seinerseits im ersten Jahre Darius des Meders Helfer und Schutz gewesen." Cap. 11, 1 bezieht sich auf den Uebergang der Herrschaft von den Chaldäern auf die Perser, wodurch die Rückkehr Israels herbeigeführt wurde. „Wie damals — so gibt im Allgemeinen Hävernick den Sinn richtig an — der Herr den Monarchienwechsel zum Segen des Bundesvolkes gereichen ließ, so wird derselbe auch bei alledem, was sich sonst noch in den heidnischen Monarchieen beunruhigendes für Israel ereignen mag, als derselbe treue und gnädige Gott sich bewähren." Luther freilich übersetzt: „Denn ich stand auch bei ihm im ersten Jahre Darius des Meders, daß ich ihm hülfe und stärkte." Man wird aber vielmehr erklären müssen: Und ich (unter den Auspicien Michaels, eures Fürsten) stand auch im ersten Jahre des Meders, daß ich ihn, Darius, u. s. w. Die Bezeichnung des לו auf Michael ist gegen Alles, was sonst in Bezug auf Michael ausgesprochen wird, und namentlich gegen das unmittelbar Vorhergehende, vgl. dagegen Hitzig.

Nach C. 10, 21 wird Michaels zuerst wieder in C. 12, 1 gedacht: „Zu dieser Zeit wird stehen Michael der große Fürst, welcher steht für die Söhne deines Volkes." Der große Fürst = der König der Könige in der Apocalypse, dieß dient zur Ergänzung des: einer von den ersten Fürsten. Die Errettung Israels wird hier allein Michael zugeschrieben und die untergeordnete Thätigkeit Gabriels verschwindet ganz. Berthold ergänzt willkürlich: gegen den Schutzgeist des Griechisch-Syrischen Reiches.

Michael hat es direct mit der Weltmacht zu thun. Die Personification wird fallen gelassen, zum Beweise, daß sie keine Realität hat.

Die beiden neutestamentlichen Stellen, welche Michaels gedenken, dienen dem gewonnenen Resultate nur zur Bestätigung. Daß in C. 12, 7 der Apoc. Michael kein anderer als der Logos, wurde in meinem Comm. eingehend nachgewiesen. Der von Hofmann, Schriftbew. 1 S. 296 dagegen erhobne Einwand: „Warum es nicht von dem zu Gottes Thron Erhöhten sofort heißt, er habe mit dem Drachen gestritten, sondern statt seiner der Erzengel Michael genannt wird, bleibt dann unbegreiflich", wurde dort bereits berücksichtigt: „Wenn Michael Christus, so fragt sich, warum hier Michael genannt wird und nicht Christus. Die Antwort ist, der Name Michael weist darauf hin, daß das Werk, um das es sich hier handelt, der entscheidende Sieg über den Satan, Christo nicht nach seiner menschlichen Natur eignet, sondern nach seiner göttlichen, vgl. 1 Joh. 3, 8. Dann bildet dieser Name eine Brücke zwischen dem A. und dem N. T. Schon im A. T. erscheint Michael als der große Fürst, der für die Kirche kämpft, Dan. 12, 1." Jener Kampf war Weissagung und Vorspiel des hier berichteten Die anderen Einwendungen Hofmanns beruhen auf seiner völlig singulären Erklärung von C. 12, die bei Prüfungsfähigen schwerlich irgend Anklang finden wird*).

Die zweite neutest Stelle ist V. 9 des Briefes Judä: *ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος κ. τ. λ.* Positiv spricht hier dafür, daß Michael der Logos, die Gegenüberstellung Michaels und des Satans, welche ganz dem Verhältnisse entspricht, in welchem in dem N. T. Christus zu dem Satan steht, vgl. zu

*) Vgl. dagegen Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. S. 407.

Apoc. 12. Dagegen könnte angeführt werden, daß Michael hier als ὁ ἀρχάγγελος bezeichnet wird. Die St. 1 Theſſ. 4, 16: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ κ. τ. λ. ſcheint auf eine Mehrheit von Erzengeln hinzuführen. Iſt eine ſolche vorhanden, ſo kann Michael der Erzengel nur ein geſchaffnes Weſen ſeyn. Die St. beweiſt aber im Gegentheil, daß es nur einen Erzengel gibt und zwar einen ſolchen göttlichen Weſens. Der ἀρχάγγελος kann kaum perſönlich verſchieden ſeyn von κύριος und von θεός. Das dreifache ἐν wird gleichmäßig aufzufaſſen ſeyn. Das κέλευσμα, bemerkt Olshauſen, iſt Gottes Befehl, die Stimme muß alſo auch ſeine Stimme ſeyn. Die Poſaune Gottes, fügen wir hinzu, iſt die Poſaune, die Gott ſelbſt bläſt, vgl. die Grundſt. Sach. 9, 14: „Der Herr Jehova wird in die Poſaune ſtoßen", ſo wird alſo auch die Stimme Gott ſelbſt angehören. Sie wird als die Stimme eines Erzengels ſ. v. a. Gottes in ſeiner Eigenſchaft als Erzengel, als der Fürſt der himmliſchen Heerſchaaren, Joſ. 5, bezeichnet in Hinweiſung auf Dan. 10, 6, wo von Michael geſagt wird: „Und die Stimme ſeiner Worte wie ein groß Getöne." Was bei Daniel von Michael, in dem Briefe an die Theſſalonicher von dem Erzengel vorkommt, wird in Ezech. 43, 2 Jehova beigelegt: „Und ſeine (des Herrn) Stimme war wie die Stimme vieler Waſſer." Und was bei Daniel von Michael vorkommt, bei Ezechiel von Jehova wird in Apoc. 1, 15: „καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν" auf Chriſtus übergetragen. Wenn von A. Koch in dem Comm. zu 1 Theſſ. 4, 16 eingewandt wird: „An einen beſtimmten Erzengel zu denken, erſcheint unſtatthaft wegen des Fehlens des Artikels", ſo iſt dagegen zu bemerken: das Fehlen des Artikels hat ſeinen Grund darin, daß von der Stimme des Herrn in ſeiner Eigenſchaft als Erzengel die Rede iſt, in Hinweiſung auf Daniel. Uebrigens wird von vornherein an eine Mehrheit von Erzengeln nicht ge-

dacht werden können, da das A. T. nur Einen „Fürsten des Heeres Jehovas", Jos 5 kennt, auch das N. T. anderweitig nur Einen als den bezeichnet, dem die Engel und Gewalten und Mächte unterthan sind, 1 Petr. 3, 22.

Nach dieser Darlegung des Thatbestandes nun wird das Urtheil über die verschiednen Ansichten in Betreff des Engels des Herrn nicht zweifelhaft seyn können. Diese sind folgende:

1. Nach einer weit verbreiteten Ansicht soll, wo von dem Engel des Herrn die Rede ist, nicht an eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundne Person zu denken seyn, sondern an einen niederen Engel, durch den Gott seine Befehle ertheile und ausführe, rede und handle, oder wie Delitzsch Comm. zur Gen. 2. Ausg. S. 331 sich ausdrückt: „es ist ein Engel, dessen sich Gott als Organ seiner Selbstbezeugung bedient." Daß diesen niederen Engeln göttliche Namen, Verrichtungen und Prädikate beigelegt werden und daß man ihnen göttliche Verehrung erweist, erklärt man daraus, daß die Engel selbst ihre Persönlichkeit ganz zurücktreten ließen und, weil in Gottes Auftrage, auch in seiner Person redeten und handelten, und daß ebenso auch diejenigen, an welche sie gesandt wurden und die heiligen Schriftsteller von der Mittelursache sich zur höchsten Ursache erhoben. Diese Ansicht, der, wie es scheint, schon Origenes zugethan war*), wurde besonders eifrig und geschickt von Augustinus vertheidigt**). Auch

*) Er sagt in der 16 Homilie zu Jerem. Opp. t. 3 p. 229 ed. Ruaei in Bezug auf Ex. 3: ἦν οὖν ἐκεῖ ὁ θεὸς ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος.

**) Die Hauptstelle ist de trinitate l. III. c. 11: Proinde illa omnia, quae patribus visa sunt, cum deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam praesentaretur, per creaturam facta esse, manifestum est. Et si nos latet, quomoda ea ministris angelis fecerit, per angelos tamen esse facta non ex nostro sensu dicimus, ne cuiquam videamus plus sapere, sed sapimus ad temperantiam, sicut deus nobis partitus est mensuram fidei, et credimus, propter quod et loqui-

Hieronymus bekennt sich zu ihr*). Kurz und bündig trägt Gregor der Große sie vor, Mor. B. 28 C. 1**). Später wurde sie von mehreren Jüdischen Ausll. vertheidigt, z. B. von Abenesra, welcher zu Ex. 3, 2 bemerkt: בלשון שולחו השלח ידבר. der Gesandte redet im Namen des Sendenden. Sie wurde dann von zahlreichen Römisch-Katholischen Ausll., von den Socinianern und Arminianern adoptirt***). Auch in der neueren Zeit hat

---

mur. Exstat enim auctoritas divinarum scripturarum etc. (Er beruft sich auf Hebr. 2, 1, wo das durch Vermittlung der Engel gegebene Gesetz dem durch den Herrn selbst verkündeten Evangelium entgegengesetzt wird.) — Sed ait aliquis: cur ergo scriptum est: dixit dominus ad Moysen, et non potius: dixit angelus ad Moysen? Quia cum verba judicis praeco pronuntiat, non scribitur in Gestis: ille praeco dixit, sed ille judex, sic etiam loquente propheta sancto, etsi dicamus propheta dixit, nihil aliud quam dominum dixisse intelligi volumus. Et si dicamus: Dominus dixit, prophetam non subtrahimus, sed quis per eum dixerit admonemus. — — Sed jam satis quantum existimo demonstratum est, quod antiquis patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona dei, sicut etiam prophetas solere ostendimus; sive assumentibus ex creatura, quod ipsi non essent, ubi deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum, nec prophetas omisisse, multis exemplis docet scriptura. — Vgl. tract. 3 in Jo. 17. 18. de civ. d. 16. 29.

*) Quod autem ait lex ordinata per angelos, hoc vult intelligi, quod in omni V. T., ubi angelus primum visus refertur et postea quasi deus loquens inducitur, angelus quidem vere ex ministris pluribus quicunque sit visus, sed in illo mediator loquatur, qui dicat: ego sum deus Abraham, deus Isaac, deus Jacob. Nec mirum si deus loquatur in angelis, cum etiam per angelos, qui in hominibus sunt, loquatur deus in prophetis, dicente Aggeo: et ait angelus, qui loquebatur in me, ac deinceps inferente: haec dicit dominus omnipotens. Hieronymus hat die Stellen des Sacharja Cap. 1, 9. 13. 14. 2, 7 vor Augen, wo er das הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי nach dem Vorgange der LXX (ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί) durch: qui loquebatur in me, übersetzt, vgl. zu Hos. 1, 2. Th. 1 S. 223.

**) Modo angeli, modo dominus vocantur, quia angelorum vocabulo exprimuntur, qui exterius ministrabant, et appellatione domini ostenditur, qui eis interius praeerat.

***) Vgl. bes. Grotius zu Ex. 20, Clericus zu Gen. 16, 13. 18, 1.

es ihr nicht an Vertheidigern gefehlt. Viele rationalistische Gelehrte bekannten sich zu ihr, z. B. Vater zu Gen. 16, 7, Gesenius zu Jes. 63, 9, Bretschneider Dogm. 1 S. 429, die jedoch zwischen dieser und der unter 3 anzuführenden Hypothese schwanken, Baumgarten-Crusius bibl. Dogm. S. 307. Hofmann und die sich ihm anschlossen, haben diese Hypothese durch die Annahme modificirt, daß es immer ein und derselbe geschaffne Geist sey, der im Namen Gottes rede und handle*)

Es war ein verschiedenartiges Interesse, was die Vertheidiger dieser Hypothese zu ihrer Annahme geneigt machte. Die angeführten Kirchenväter glaubten, daß sie durch einige Stellen des N. T. nothwendig gemacht werde; die Römisch-Katholischen Gelehrten waren von dem Wunsche beseelt, für die Engelverehrung eine biblische Grundlage zu gewinnen; die Socinianer wurden, wie früher schon die Jüdischen Ausleger, durch die Scheu vor der Lehre von der Dreieinigkeit geleitet; die Arminianer theils durch ihre Geringschätzung des A. T., theils durch ihre geheimen Socinianischen Neigungen, die Rationalisten durch ihre Scheu vor allem Tiefen und durch ihre Abneigung gegen die Lehre von der Dreieinigkeit, welche nur dann wahr seyn kann, wenn sie von den ersten Anfängen der Offenbarung an angebahnt wird und

---

Ex. 20, 1. 23, 20: Nomen Jehovae si proprie loquamur, non tribuitur angelis, sed deo in iis apparenti, quemadmodum nulla ratione instrumenti habita, ei, qui instrumento utitur actio tribui solet. — Nec periculum fuit, ne Israelitae pro deo angelum propterea colerent; obversabatur enim eorum animis deus deorum, coeli et terrae creator, seu ipse loqueretur, seu per interpretem angelum, nihil intererat, recte ad eum ferebatur eorum cultus.

*) Weiss. und Erf. 1 S. 130: „Zwischen Israel und dem ewigen Gott steht ein endlicher Geist, um die Offenbarung des Wahrhaftigen zu vermitteln." S. 131: „Vom ersten Buche der heiligen Schrift bis in das letzte hinein finden wir das besondere Verhältniß des Allmächtigen zu einer Familien- und Volksgemeinschaft, zu Abraham und Israel, durch einen und denselben endlichen Geist vermittelt."

für deren Wahrheit sich ein günstiges Vorurtheil ergibt, wenn dieß nachweislich der Fall ist.

2. Als unhaltbar stellt sich sogleich die Ansicht von Herder (Hebr. Poesie 2, 47) dar, wonach durch den Engel des Herrn eine Natururſache oder ein sichtbares Zeichen angedeutet seyn soll, wodurch Jehova seine Gegenwart kundgebe. So war in Ex. 3 der feurige Busch, bei dem Zuge durch die Wüste die Wolkensäule dieser Engel. Es liegt am Tage, daß auf die meisten Stellen, welche des Engels des Herrn gedenken, diese Hypothese gar nicht paßt. In Gen. 21, 22 z. B. erschallt ohne ein sichtbares Zeichen die Stimme des Engels Gottes vom Himmel. In den beiden einzigen Fällen aber, wo ein sichtbares Zeichen vorhanden ist, wird der Engel Gottes von der „Natururſache" bestimmt unterscheiden. Ex. 3, 2 heißt es: Und der Engel Jehovas erschien ihm in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche, und V. 4: der Engel Jehovas rief ihm aus dem Dornbusche, statt daß es nach der Herderschen Hypothese heißen müßte: Jehova erschien ihm, und Jehova rief ihm. E. 14, 19 wird erst berichtet, daß sich der Engel Gottes, dann daß sich die Wolkensäule hinter den Zug der Israeliten begeben habe.

3. Andere wollen, daß der Engel Jehova's nicht eine von Jehova verschiedne Person, sondern nur seine Erscheinungsform bezeichne. So Sack, commentationes theol. Bonn 21, S. 19, welcher מלאך lieber durch Sendung, als durch Gesandter übersetzen will — vgl. dagegen dessen Apologetik S. 307. Ferner Pustkuchen, Untersuchung der bibl. Urgeschichte Halle 23, S. 61, welcher behauptet, der Engel des Herrn entspreche überall dem Griechischen *θεοφανία*. In diesem Sinne spricht sich auch Rosenmüller zu Gen. 16, 7 aus symbolum illud visibile, quo deus sese hominibus conspiciendum praebuit, der sich übrigens gar nicht gleich bleibt,*) wie auch der ebenfalls hin und her

*) Z. B. zu Sach. 3, 2: Vocatur legatus de nomine principis sui.

schwankende **Gesenius** in dem thes. p. 736: angelus dei nihil aliud est, quam ipsum numen homini occultum et invisibile, quod nunc in conspectum mortalium venit;*) dann **de Wette** in der Dogm. 1 §. 108: „Die Engel sind ursprünglich Personificationen der Naturkräfte oder der außerordentlichen Wirkungen und Schickungen Gottes; daher auch der Engel Jehovas, als nichts Persönliches für sich mit Jehova oder Elohim abwechselt." Wir haben die Stellen, welche diese Hypothese zurückweisen, schon früher hervorgehoben. Jos. 5, 13. Sach. 1 reichen schon allein hin zu ihrer Beseitigung. Sie scheitert an den Aussprüchen Sacharjas und Daniels, welche die persönliche Identität des Engels des Herrn und des Messias aussagen. Was auf den ersten Anblick für sie zu sprechen scheint, erklärt sich aus der Bemerkung, daß unter dem A. T. bei dem gewaltigen Andrang des Polytheismus der Accent zunächst vorzugsweise auf die Einheit des göttlichen Wesens gelegt werden mußte, daß die göttliche Weisheit den Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten vorläufig mehr verhüllte, die Erkenntniß der verschiednen Personen in der Gottheit nur keimartig hervortreten ließ.

4. Daß der Engel des Herrn der Logos des Johannes sey, durch Einheit des Wesens mit dem höchsten Gott verbunden, persönlich von ihm verschieden, war, wenn wir die oben genannten Kirchenväter ausnehmen, **einstimmige Lehre der alten Kirche.** Die Väter der ersten Synode in Antiochia erklären in einem an Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe (Colet. conc. coll. Venet 1 p. 866, 70), daß *ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* Abraham und Jakob und Mose im brennenden Busche erschienen

*) Ganz ähnlich schon J. D. Michaelis suppl. p. 1395: Possit מלאך יהוה esse adparitio divina, deus in terra mortalibus adparens. Doch heidet er sich dagegen.

sey. Justin der Märtyrer beweist in dem Gespräche mit Tryphon §. 59—61, daß Christus aus dem Dornbusche mit Mose geredet habe und sagt, er werde der Engel des Herrn genannt *ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ἁπάντων.**) Vgl. ferner Constitutt. apost. V. 20 b. Coteler. 1 p. 325. Irenaeus c. haeres. IV. 7. §. 4. Theophilus II. 31. Clem. Alex. Paed. 1, 7. Tertull. c. Prax. C. 16. Cyprian. c. Jud. II. 6. Hilar. de trin. IV. §. 32. Eusebius, demonstr. evang. 5, 10 sqq. Cyrill. Hieros. p. 322 ed. Ox. Cyr. Al. in Exod. l. 1 opp. 1, 262. Chrysost. hom. 48 in Gen. Ambros. de fide ad Grat. Opp. t. II. p. 460. Bened. u. A. Theodoret sagt: interr. 5 in Ex. opp. t. 1 ed. Hal. p. 121 zu Exod 3, 2: *καὶ ὅλον δὲ τὸ χωρίον δείκνυσι θεὸν ὄντα τὸν ὀφθέντα. Κέκληκε δὲ αὐτὸν καὶ ἄγγελον· ἵνα γνῶμεν ὡς ὁ ὀφθεὶς οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἀλλ' ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.***)

Wir wollen jetzt noch einige allgemeine Gründe darlegen, welche außer demjenigen, was wir bereits aus den einzelnen Stellen des A. T. entwickelt haben, dafür sprechen, daß der Engel des Herrn der Logos ist und die abweichenden Erklärungen insgesammt zurückweisen.

---

*) Vgl. Apol. 1, C. 63: *Ἰουδαῖοι οὖν ἡγησάμενοι ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν. — — καὶ πρότερον διὰ τῆς τοῦ πυρὸς μορφῆς καὶ εἰκόνος ἀσωμάτου τῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη· νῦν δ' ἐν χρόνοις τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς, ὡς προείπομεν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν.*

**) Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse der Kirchenväter für die Identität des Engels des Herrn und des Logos bei Keil, opusc acad. S. 308 und bei Ode de angelis.

schwankende *Gesenius* in dem thes. p. 736: angelus dei nihil aliud est, quam ipsum numen homini occultum et invisibile, quod nunc in conspectum mortalium venit;*) dann de *Wette* in der Dogm. 1 §. 108: „Die Engel sind ursprünglich Personificationen der Naturkräfte oder der außerordentlichen Wirkungen und Schickungen Gottes; daher auch der Engel Jehovas, *als nichts Persönliches für* sich mit Jehova oder Elohim abwechselt." Wir haben die Stellen, welche diese Hypothese zurückweisen, schon früher hervorgehoben. Jos. 5, 13. Sach. 1 reichen schon allein hin zu ihrer Beseitigung. Sie scheitert an den Aussprüchen Sacharjas und Daniels, welche die persönliche Identität des Engels des Herrn und des Messias aussagen. Was auf den ersten Anblick für sie zu sprechen scheint, erklärt sich aus der Bemerkung, daß unter dem A. T. bei dem gewaltigen Andrang des Polytheismus der Accent zunächst vorzugsweise auf die Einheit des göttlichen Wesens gelegt werden mußte, daß die göttliche Weisheit den Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten vorläufig mehr verhüllte, die Erkenntniß der verschiednen Personen in der Gottheit nur keimartig hervortreten ließ.

4. Daß der Engel des Herrn der Logos des Johannes sey, durch Einheit des Wesens mit dem höchsten Gott verbunden, persönlich von ihm verschieden, war, wenn wir die oben genannten Kirchenväter ausnehmen, *einstimmige Lehre der alten Kirche*. Die Väter der ersten Synode in Antiochia erklären in einem an Paulus von Samosata vor seiner Absetzung gesandten Briefe (Colet. conc. coll. Venet 1 p. 866, 70), daß *ὁ ἄγγελος τοῦ πατρὸς αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* Abraham und Jakob und Mose im brennenden Busche erschienen

---

*) Ganz ähnlich schon J. D. Michaelis suppl. p. 1395: Possit מלאך יהוה esse adparitio divina, deus in terra mortalibus adparens. Doch entscheidet er sich dagegen.

sey. Justin der Märtyrer beweist in dem Gespräche mit Tryphon §. 59—61, daß Christus aus dem Dornbusche mit Mose geredet habe und sagt, er werde der Engel des Herrn genannt *ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ἁπάντων.**) Vgl. ferner Constitutt. apost. V. 20 b. Coteler. 1 p. 325. Irenaeus c. haeres. IV. 7. §. 4. Theophilus II. 31. Clem. Alex. Paed. 1, 7. Tertull. c. Prax. C. 16. Cyprian. c. Jud. II. 6. Hilar. de trin. IV. §. 32. Eusebius, demonstr. evang. 5, 10 sqq. Cyrill. Hieros. p. 322 ed. Ox. Cyr. Al. in Exod. l. 1 opp. 1, 262. Chrysost. hom. 48 in Gen. Ambros. de fide ad Grat. Opp. t. II. p. 460. Bened. u. A. Theodoret sagt: interr. 5 in Ex. opp. t. 1 ed. Hal. p. 121 zu Exod 3, 2: *καὶ ὅλον δὲ τὸ χωρίον δείκνυσι θεὸν ὄντα τὸν ὀφθέντα. Κέκληκε δὲ αὐτὸν καὶ ἄγγελον· ἵνα γνῶμεν ὡς ὁ ὀφθεὶς οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἀλλ' ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.***)

Wir wollen jetzt noch einige allgemeine Gründe darlegen, welche außer demjenigen, was wir bereits aus den einzelnen Stellen des A. T. entwickelt haben, dafür sprechen, daß der Engel des Herrn der Logos ist und die abweichenden Erklärungen insgesammt zurückweisen.

---

*) Vgl. Apol. 1, C. 63: *Ἰουδαῖοι οὖν ἡγησάμενοι ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν. — — καὶ πρότερον διὰ τῆς τοῦ πυρὸς μορφῆς καὶ εἰκόνος ἀσωμάτου τῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη· νῦν δ' ἐν χρόνοις τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς, ὡς προείπομεν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν.*

**) Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse der Kirchenväter für die Identität des Engels des Herrn und des Logos bei Keil, opusc acad. S. 303 und bei Ode de angelis.

I. Von der durchgreifendsten Bedeutung ist hier das Zeugniß des N. T. Dieß wird auf die mannigfachste Weise abgelegt. Am directesten in Hebr. 3, 1: *ὅθεν ἀδελφοὶ ἅγιοι — — κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (Χριστὸν) Ἰησοῦν.* „Ganz eigenthümlich hier — bemerkt Bleek — ist die Bezeichnung Christi als der *ἀπόστολος.*" Sie muß um so mehr auffallen, da zur Zeit, als der Verf. schrieb *ἀπόστολος* schon so gut wie Eigennamen für die Apostel war. Es lag nahe auch den Schein der Gleichstellung Christi mit diesen zu vermeiden. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Ausdruck auf die persönliche Identität Christi mit dem Engel Jehovas unter dem A. B. hinweisen soll, Bengel: **legatum dei patris**, so daß sie also eine Art von Nomen proprium ist. Nur dann enthält er eine Hindeutung auf die eminente Würde, die im Zusammenhange nothwendig erforderlich ist. Auf *ἀπόστολον* folgt *ἀρχιερέα.* Auch in Stellen des A. T., Ez. 9, Sach. 1, 12 (vgl. z. d. St.) erscheint der Engel des Herrn zugleich als Hoherpriester.

An diese Stelle des Briefes an die Hebräer schließen sich die Stellen des N. T. an, in denen Christus als von Gott gesandt erscheint — gewöhnlich *ἀποστέλλω* und daneben *πέμπω.* Diese Stellen sind zu zahlreich, als daß sie als zufällig gelten könnten. Sie können um so weniger so betrachtet werden, da der häufige Gebrauch überall nur in den Reden Christi vorkommt und des Johannes, der mehr als die übrigen seinen Sprachgebrauch nach dem seines Meisters gebildet hat und bei dem das selbstständige Vorkommen dieser Ausdrücke mit der Thatsache Hand in Hand geht, daß er sie in den Aussprüchen Christi häufiger hat, wie die andern Evangelisten. Das letztere erklärt sich daraus, daß er auf die tiefere Beziehung dieser Ausdrücke besonders aufmerksam geworden war, und der gleiche Grund mußte den selbstständigen Gebrauch hervorrufen. Wie die

Selbstbezeichnung Christi als der Menschensohn überall hinweist auf Daniel, so ist in diesen Ausdrücken überall eine Hinweisung auf die persönliche Identität Christi mit dem alttestamentlichen Engel oder Gesandten des Herrn enthalten. Das liegt um so näher, da es die Weise des Johannes ist, feine und verborgene Beziehungen auf das A. T. anzubringen, im Unterschiede von seinem apostolischen Vorgänger in der Abfassung des Evangelii, welcher die offenbaren und handgreiflichen liebt. Man vergl. Matth. 10, 40: *καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*: wer euch aufnimmt, meine Apostel, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, den מלאך יהוה, nimmt den Herrn auf. 15, 24: *οὐκ ἀπεστάλην*, 21, 37. Luc. 4, 43: *ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι.* Ferner aus Johannes, außer dem bereits Th. 1, S. 48 Angeführten 3, 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον*, V. 34: *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.* 5, 36, 37: *αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.* V. 38: *καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* 6, 29. 57. 7, 28: *ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* V. 29: *ἐγὼ οἶδα αὐτὸν ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμὶ κἀκεῖνός με ἀπέστειλε.* 8, 42: *εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ. ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλε*, 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατὴρ κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.* 1 Joh. 4, 9. 10: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ — — καὶ*

ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. V. 14: *ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τον υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.*

Ferner, in Joh. 12, 41 heißt es: *ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Christi) *καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ.* Nach Jes. 6 sah Jesaias die Herrlichkeit Jehovas. Wenn man behauptet, der מלאך יהוה sey ein gewöhnlicher Engel, habe also zu Christo keine Beziehung, so wird die Brücke zwischen Jehova und Christo abgebrochen. Es liegt aber am Tage, daß Johannes nicht auf eigne Hand die Identität Jehovas und Christi voraussetzt, daß er dabei festen Schriftgrund unter den Füßen hat, einen so festen und klaren, daß er sich darüber nicht in Erörterungen einzulassen braucht. Delitzsch S. 355 wendet ein, Jesaias sehe nicht die Herrlichkeit des Engels Jehovas, sondern Jehovas selber, und doch sage Johannes, daß er die Herrlichkeit Jesu gesehen. Es wurde aber schon früher bemerkt, (Th. 1 S. 129. 133), die Stellen, wo des Engels Jehovas gedacht wird, zeigen, daß überall, wo von Erscheinungen Jehovas die Rede ist, diese als durch Vermittlung seines Engels erfolgt zu denken sind, auch wo dieß nicht ausdrücklich bemerkt wird.

Johannes redet von sich als von dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. Daß diese Bezeichnung die Stelle des Eigennamens vertritt, geht außer ihrem wiederholten Gebrauche auch daraus hervor, daß sie auch da steht, wo die Liebe Jesu zu Johannes zunächst nicht in Betracht kommt. Sie ist offenbar eine Umschreibung des Namens Johannes. Dieser bezeichnet den, welchen Jehova lieb hat. In der Liebe Jesu erblickt Johannes eine Erfüllung des frommen Wunsches, aus dem der Name hervorgegangen.

Von der Anschauung, daß Christus der im Fleische erschienene Engel des Herrn sey, geht Johannes auch in C. 1, 11 aus. Er sagt, Christus sey *εἰς τὰ ἴδια* gekommen und die *ἴδιοι* haben

ihn nicht aufgenommen. Nimmt man an, daß der Engel des Herrn ein gewöhnlicher Engel sey, so schwebt dieser Ausspruch in der Luft. Die Israeliten erscheinen im A. T. als Volk und Erbe Jehovas (Ex. 4, 22. 23. 2 Sam. 7, 24: Und du bereitetest dir dein Israel zum Volke in Ewigkeit und du wurdest ihr Gott), und seines Engels, durch den alle seine Beziehungen zu seinem Volke vermittelt werden, vgl. Ex. 3, 2: „Und es erschien ihm der Engel des Herrn in einer Feuerflamme V. 7: Und der Herr sprach: ich habe gesehen das Elend meines Volkes, welches in Aegypten." Der Tempel gehört nach Mal. 3, 1 dem Herrn und dem Bundesengel.

Nicht blos Johannes, auch die anderen Coryphäen des Apostolates gehen davon aus, daß Christus, der sich kundgebende und erscheinende Jehova des A. T. ist und bestätigen somit die kirchliche Ansicht von dem Engel des Herrn. Nach 1 Petr. 1, 11 forschten die Propheten *εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*. Die Propheten führen ihre Offenbarungen auf den Geist Jehovas zurück. Wie kommt Petrus dazu, an die Stelle Jehovas ohne Weiteres Christum zu setzen, wenn er nicht in der alttestamentlichen Lehre von dem Engel des Herrn eine Berechtigung fand? Daß dieser überall im Hintergrunde steht, wo die Propheten blos Jehovas gedenken, erhellt aus Richt. 5, 23, wo Debora eine prophetische Offenbarung, die ihr auf rein innerlichem Wege zu Theil geworden, ausdrücklich auf den Engel Jehovas zurückführt. — Paulus sagt in 1 Cor. 10, 4: *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*. Hier haben wir, was Delitzsch bei Joh. 12, 41 vermißte. Die Heilsspendung bei dem Zuge durch die Wüste und das Geleite nach Canaan wird im A. T. ausdrücklich auf den Engel des Herrn zurückgeführt, vgl. Ex. 23, 20, 21: Siehe, ich sende einen Engel vor dir, daß er dich behüte auf dem Wege

und dich bringe an den Ort, den ich bereitet. Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, empöre dich nicht gegen ihn, denn er wird eure Vergehungen nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm" (Th. 1 S. 138), Jes. 63, 8. 9: sein Angesichts-engel erlöste sie. Nach 1 Cor. 10, 9: *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο* war Christus der Führer Israels durch die Wüste und wurde von ihm versucht. Nach Num. 21, 5—7 versuchten sie Jehova, der nach Ex. in seinem Engel sie leitete. Die von Lachmann aufgenommene Lesart *κύριον* ist offenbar aus Kurzsichtigkeit hervorgegangen. — Nach Hebr. 11, 26 zog Mose die Schmach, die ihn um Christi willen traf, *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ*, den Schätzen der Aegypter vor, nach der Mosaischen Relation unterzog er sich im Dienste Jehovas und seines Engels allen Aufopferungen.

Christus sagt in Joh. 5, 37, indem er die Juden darauf hinweist, daß sie Gottes ganz verlustig werden, wenn sie sich von Ihm lossagen: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* Es ist unbegreiflich, wie Christus im Angesichte der Sinaitischen Gesetzgebung, von Jes. 6 und so vielen andern Stellen, in denen Jehova erscheint oder redet, also reden konnte, wenn er nicht von der Voraussetzung ausging, daß, wenn im A. T. von Offenbarungen Jehovas die Rede ist, diese stets seinem durch Wesenseinheit mit ihm verbundenen, in Christo ins Fleisch gekommenen Engel angehören. Daß Ode p. 1067 mit Recht bemerkt: Ipse enim erat, qui olim ad Patres Iudaeorum loquutus fuit et in specie Angeli apparuit, daran kann um so weniger gezweifelt werden, da vorher und nachher auf die persönliche Identität Christi und des Engels des Herrn auf die bereits erörterte Weise andeutend hingewiesen wird, V. 36: *ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε*, V. 38: *ὅτι, ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* Aehnliches gilt auch von dem

Ausspruche Joh. 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Daß Gott niemals Jemand gesehen habe, das muß als eine aus der Luft gegriffene geschichtswidrige Behauptung erscheinen, wenn in dem Engel des Herrn ein göttlicher Vermittler verkannt wird. Denn dann bleiben die Stellen, welche von Erscheinungen und Offenbarungen Jehovas selbst reden, in schroffer Geschiedenheit von denjenigen, welche des Engels des Herrn gedenken. Ebenso, wenn Christus den Juden vorhält in Joh. 7, 28, daß sie ihn nicht kennend Gott nicht kennen, daß sie sich durch seine Verwerfung von jedem Antheil an Gott ausschließen, so erhält dieß Licht aus einer schon im A. T. vorliegenden Unterscheidung zwischen dem verborgenen Gott und seinem Offenbarer, der jeden Zugang zu ihm vermittelt.

Daß die Anschauung der Identität Christi und des Engels des Herrn dem Ausspruche Christi in Joh. 8, 56 zu Grunde liegt, wurde Th. 1 S. 46 nachgewiesen.

In Col. 1, 15 wird Christus als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* bezeichnet, in Hebr. 1, 3 als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.* Spätere Nachweisungen werden zeigen, daß in diesen Stellen Ausdrücke, welche von dem Metatron oder dem Engel des Herrn unter den Juden gangbar waren, auf Christum übergetragen werden. Diese Stellen haben schon an sich etwas Fremdartiges. Man fühlt durch, daß sie die betreffende Lehre nicht zuerst einführen, sondern auf schon Vorhandenes hinweisen, zuletzt auf das A. T., welches allein eine sichere Bürgschaft gewähren konnte. Nur in Bezug auf die Ausdrucksweise können sie sich der damaligen Jüdischen Theologie anschließen. Mit Recht bemerkt Bähr: „die Idee eines Offenbarers der Gottheit ist ihnen eine ursprünglich geoffenbarte Religionswahrheit, für welche sie sich der damals üblichen Ausdrucksweise bedienten.“ Aehnliches gilt von der Johanneischen

Lehre vom Logos. Die Art, wie Johannes vom Logos redet zeigt deutlich, daß er nicht diese Lehre zuerst selbst mittheilen, sondern nur das Verhältniß Christi zu dieser Lehre ins Licht stellen will. Schon der Name Logos selbst ist nicht ursprünglich Johanneisch — er kommt in dem gewöhnlichen Johanneischen Sprachgebrauche nicht vor. Daß ein Zusammenhang stattfinden muß zwischen dem Logos Philos und dem Logos des Johannes springt gleich in die Augen und vergebens hat man es versucht, diesen Zusammenhang zu beseitigen. Zudem wäre die auf dem ersten Anblick so frappirende Correspondenz zwischen dem Logos und dem Engel des Herrn seltsam, wenn sie blos durch die Auslegung hervorgerufen wäre. — So oft Jesus von seinem vormenschlichen oder vorweltlichen Seyn bei Gott redet, setzt er das Vorhandenseyn der Doctrin von dem Engel des Herrn nach der kirchlichen Fassung voraus. Diese Aussprüche hätten ohnedem jedes Anknüpfungspunctes bei den Hörern entbehrt. Das Neue ist nur die persönliche Aneignung.

Endlich, der Engel des Herrn, der uns im A. T. überall begegnet, verschwindet im N. T. fast spurlos. Man halte sich nicht blos an den Namen, man fasse zugleich die Sache ins Auge. Ein Engel, der ganz gewöhnlich aus der Person Jehovas redet, der als der Schutzherr der Kirche sich darstellt, ist völlig geschwunden (die St. Apoc. 22, 7, wo ein Engel aus der Person Christi redet, steht im ganzen N. T. völlig vereinzelt), wenn er nicht in Christo erkannt wird. Bei der kirchlichen Fassung des Maleach Jehova ist das Räthsel gelöst und der Zusammenhang zwischen beiden Testamenten und die Harmonie derselben strahlt im hellen Lichte.

Im Angesichte dieser einleuchtenden und mannigfachen Bestätigungen, welche das N. T. für die kirchliche Auffassung darbietet, verlieren die wenigen Scheingründe alle Bedeutung, durch die man zu erweisen gesucht hat, daß das N. T. in dem alt-

testamentlichen מלאך יהוה vielmehr einen gewöhnlichen Engel erkenne.

Delitzsch (S. 334) bemerkt: „Wo ἄγγελος κυρίου (was doch die Griechische Uebersetzung von מלאך יהוה ist) im N. T. erscheint, da ist es anerkanntermaßen, mag es ἄγγελος κυρίου oder ὁ ἄγγελος κυρίου heißen, immer ein geschaffner Engel." Dem מלאך יהוה entspricht aber nach der früheren Nachweisung nicht ἄγγελος, ein Engel, sondern nur ὁ ἄγγελος κυρίου, der Engel des Herrn und dieß wird nie gesetzt, wenn nicht die Erwähnung des Engels vorangegangen. Lehrreich ist in dieser Beziehung z. B. Matth. 1, 24: ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου, verglichen mit V. 20: ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ; Luc. 1, 11 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου, vgl. mit V. 13: εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος, vgl. Matth. 28, 2 mit V. 5, Apgsch. 12, 7 mit V. 8. Stände aber auch die Sache anders, käme ὁ ἄγγελος κυρίου irgendwo ohne Weiteres von einem gewöhnlichen Engel vor, so würde damit noch nichts bewiesen seyn. Wir haben früher zugestanden, daß מלאך יהוה an sich nicht nothwendig den λόγος bezeichnet, daß dadurch möglicherweise auch an einzelnen Stellen der Engel als ideale Person bezeichnet werden kann. Auf dieselbe Weise wäre dann auch das ὁ ἄγγελος κυρίου zu erklären. Den Beweis, daß in einer großen Anzahl von Stellen des A. T. der Engel des Herrn nur der Logos seyn kann, haben wir aus dem Zusammentreffen dieser zunächst auf eine unter den Engeln unbedingt hervorragende Persönlichkeit hinführenden Bezeichnung mit der Thatsache entnommen, daß dieser Engel im Namen Gottes und aus seiner Person redet und handelt. Das nun müßte zugleich bei den (nicht vorhandenen) Stellen nachgewiesen werden, in denen ὁ ἄγγελος κυρίου vorkäme.

„Aber — fährt Delitzsch fort — das N. T. zeugt noch directer gegen die göttliche Wesenheit des alttestamentlichen מלאך

יהוה. Stephanus nennt in Apgsch. 7, 30 den Engel Jehovas, der Mose im feurigen Busche erscheint, *ἄγγελος κυρίου*." Es heißt in der Grundst. Ex. 3, 2: „Und es erschien ihm der Engel des Herrn in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche." In Act. 7, 30: *ὤφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου.* In der Apgsch. findet sich zuerst eine allgemeine Bezeichnung. Damit ist aber nichts bewiesen. Der Engel ist auch ein Engel. Daß aber nicht ein gewöhnlicher Engel gemeint ist, tritt im gleich Folgenden hervor, *ἐγένετο φωνὴ κυρίου*, V. 31, *ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου* u. s. w. V. 32. Bengel bemerkt zu V. 30: Filius Dei, v. sqq. Moses initio haud scivit quis esset, sed mox e voce agnovit.

„Und den Engel — bemerkt Delitzsch ferner S. 335 — von dem er V. 38 sagt, daß er mit Mose auf Sinai geredet, kann er sich nicht als göttliches Wesen gedacht haben, da er V. 53 sagt: *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*, womit auch Paulus Gal. 3, 19 und Hebr. 2, 2 übereinstimmt." Es heißt in Act. 7, 38: *οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν.* Moses wird bei der Gesetzgebung in die Mitte gestellt zwischen dem Engel und der Gemeinde. Mit Recht bemerkt Bengel: Non dicit Stephanus: cum angelis, sed cum Angelo, foederis, vgl. Mal. 3, 1. In der Grundst. ist von einem Engel nicht die Rede. Moses verkehrt mit Jehova. Der Engel versteht sich von selbst, da durch ihn alle Offenbarungen Jehovas vermittelt werden. Daß diese Vermittlung auch hier stattfand, hat einen bestimmten Schriftgrund in Mal. 3, 1. Dagegen die Vermittlung eines Engels hätte Stephanus nicht auf eigne Hand hinzuthun dürfen. Man lese auch Ex. 19 und sehe, ob die Scene für einen gewöhnlichen Engel paßt. Auf einen solchen führt auch nicht V. 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς*

διαταγὰς ἀγγέλων. (vgl. Gal. 3, 19, wo das Gesetz διαταγεὶς δὲ ἀγγέλων genannt wird). Wenn in V. 38 ein gewöhnlicher Engel gemeint wäre, so würde diese St. damit in Widerspruch stehen: dort ein Engel, der ja auch allein als redend gedacht werden kann — τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ — hier dagegen eine Mehrheit von Engeln. Anders verhält sich die Sache, wenn dort der Engel des Herrn gemeint ist. Dieser ist gewöhnlich von einem Gefolge niederer Engel begleitet*), und die Anwesenheit dieser wird, was den Sinai betrifft, ausdrücklich bezeugt durch Deut. 33, 2: „er kommt aus Myriaden der Heiligkeit" und V. 3: „alle seine Heiligen sind in deiner Hand," dienen dir Israel, und Ps. 68, 18: der Wagen Gottes sind zwei Myriaden, tausendmal tausende, der Herr ist unter ihnen, Sinai im Heiligthum. „Die Wagen sind von den Schaaren der Engel geleitet. In ihrer Mitte befindet sich der Herr, wie einst auf Sinai. Das Zion und Sinai Gemeinsame ist die Anwesenheit des Herrn inmitten der zahlreichen Schaaren seiner Engel." Der ἄγγελος κυρίου nimmt in V. 38 dieselbe Stelle ein, welche in Exod. 19 Jehova. Die Engel in V. 53 und in Gal. 3, 19 sind aus Deut. 33. Dort aber kommen die Engel nicht anstatt des Herrn, sondern der Herr kommt in ihrer Begleitung.

Die einzige Stelle des N. T., welche auf den ersten Anblick befremden kann, ist Hebr. 2, 2. 3, wo das Gesetz unter das Evangelium herabgesetzt zu werden scheint, weil das erstere durch den Dienst der Engel, das letztere durch den Herrn selbst bekannt gemacht worden sey. Allein daß es nicht die Absicht des Verfassers seyn kann, im grellen Widerspruch gegen das A. T., das erhabenste Werk unter dem A. B., die Gesetzgebung blos niedern

*) Vgl. Sohar fol. 96 ed. Solisbac. (Edzardi tract. Talm. Berachoth. p. 227): Quando divina majestas habitat circa hominem, tum innumeri alii exercitus sancti adsunt ibi simul.

Engeln zuzuschreiben, mit Ausschluß jeder directen Betheiligung des Herrn und seines Offenbarers, erhellt aus C. 12, 26, wonach die Stimme des Herrn bei der Gesetzgebung die Erde erschütterte. Er kann daher nur insofern einen Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetze behaupten wollen, als die Offenbarung des Herrn als מלאך יהוה unvollkommner war, wie die bei seiner Menschwerdung, so daß man allerdings in gewisser Hinsicht zwischen dem מלאך יהוה und dem Sohne Gottes unterscheiden muß, und nicht gradezu mit den Kirchenvätern und den meisten älteren Theologen sagen darf, daß der מלאך יהוה mit dem Sohne identisch sey*).

II. Es darf uns um so weniger auffallen im A. T. die Lehre von einem Gott gleichen und doch von ihm verschiedenen Offenbarer Gottes, einem Vermittler zwischen ihm und der Welt zu finden, und wir dürfen es um so weniger unternehmen, auf gewaltsame Weise die Spuren dieser Lehre zu tilgen, da Anklänge an sie auch sonst im Alterthum vorkommen. Wir wollen hier bei den Persern stehen bleiben, weil da die Uebereinstimmung mit der biblischen Lehre am offensten zu Tage liegt. Die Persischen Religionsbücher unterscheiden zwischen Zervane Akerene, dem verborgenen Gott und Urgrunde aller Dinge**), und Ormuzd, dem ersten der Amschaspands („der Engelfürst Jehovas"), der aller Geschöpfe Schöpfer ist, Gott gleiche Majestät besitzt, alle Beziehungen zu der Welt vermittelt und von dem Zoroaster alle seine Offenbarungen ableitet. Vgl. Rhode, die heil. Sage des

*) Hiermit fällt denn auch die Behauptung des Grotius zu Exod. 20: Errant graviter, qui hic per angelum intelligunt secundam dei hypostasin. Variis enim multiplicibusque modis deus locutus est patribus; at per filium ultimis demum temporibus.

**) Nach Roth, Etymologisches zum Avesta, Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft Bd. 6 S. 247 soll Zarvan Akarana bedeuten: Zeit, die keine Gränze, kein Ende hat.

Zendvolkes S. 317: „Ormuzd, dieser erste der Amschaspands und dieß in Herrlichkeit verschlungene Wesen erscheint in den Zendschriften nach zwei sehr verschiedenen Ansichten. Einmal als Geschöpf (?), das seinen Körper und seinen Ferver hat, und das von Zervane Akerene hervorgebracht worden gleich den übrigen Amschaspands. So gehört er zu den Amschaspands und ist selbst, wenn auch der erste und größte, ein Amschaspand. Nach der zweiten Ansicht wird er vorgestellt als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, als Schöpfer und Gott der sechs übrigen Amschaspands, über welche er unendlich erhaben ist." Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orientes S. 361: „Ormuzd, das reine Lichtwesen, in dessen Bilde das an und für sich Gute, das Urwesen der Herrlichkeit angeschaut ward, welches für den Kampf in der Zeitlichkeit von der ungeschaffenen Zeit dem Menschen als Vorbild und Helfer zur Seite gestellt war." Nach Schlottmann zu Hiob 1 S. 88 bezeichnet Zervane Akerene „die Gottheit in ihrer Absolutheit, im Unterschiede von dem sich in der Endlichkeit kundgebenden Gott, der nicht durch jene geschaffen, sondern in ihr gesetzt ist." Wie ließe sich hier wohl die Aehnlichkeit zwischen dem Engel des Herrn oder Michael und Ormuzd verkennen?*) Man wird diese Uebereinstimmung

*) Diese Uebereinstimmung, so wie sie auf der einen Seite die von der kirchlichen abweichenden Auffassungen des Engels des Herrn zurückweist, so spricht sie auf der andern Seite gegen die Behauptung von Baur (das Manichäische Religionssystem S. 11, 12), J. Müller, Spiegel (Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch. Bd. 5 S. 225), Roth (Anzeige von Röths Gesch. unserer abendländischen Philosophie in Fichtes Zeitschr. 47) Zervane Akerene erscheine in der Persischen Religion keineswegs als ein in demselben Sinne reales Princip, wie Ormuzd und Ahriman, ein höheres über Ormuzd stehendes Wesen liege in ihm nicht vor, er sey nur ein Attribut des Ormuzd. Es wäre doch gar seltsam, wenn die frappante Uebereinstimmung auf der einen Seite durch falsche Auffassung des Engels des Herrn, auf der andern Seite des Zervane Akerene herbeigeführt worden, und zwar also, daß diese falschen Auffassungen völlig unabhängig von einander entstanden. Die Stellen aus

nicht, wie früher Manche gethan haben (zuletzt nach Schlottmann) aus einer gemeinsamen Abhängigkeit der alttestamentlichen und der Persischen Lehre von einer Uroffenbarung ableiten dürfen. Diese Ansicht und ebenso die eine Zeitlang gangbare Meinung (J. A. L. Richter, Rhode u. A.) die Religion des A. T. sey zum großen Theil aus dem Parsismus geflossen, ist durch den neueren Fortschritt der Wissenschaft antiquirt worden. Das Auftreten Zoroasters wird jetzt von nicht wenigen Gelehrten in eine verhältnißmäßig späte Zeit gesetzt. Stuhr sagt S. 354: „Es treten die allerbestimmtesten geschichtlichen Spuren hervor, nach welchen zu behaupten ist, daß Zerduscht und die durch ihn geschehene Religionsverkündung der Zeit des Darius angehöre." Nach Röth, Gesch. unserer Abendländischen Philos. 1 S. 350 ff., trat Zoroaster unter dem Vater des Darius auf, nach Kruger, in der wenig zuverlässigen „Geschichte der Assyrier und Iranier", Fft. 56 S. 412, eilf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. Mögen aber auch Andere, wie Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen, 1. Bd. S. 44, Zoroaster in die vorhistorische Zeit versetzen, darin stimmen Alle überein, daß die Persischen Religionsbücher einer sehr späten Zeit angehören. Stuhr, nachdem er S. 339 ff. den späten Ursprung des Zendavesta nach-

einem späten Parsenkatechismus, welche nach dem Vorgange Müllers Spiegel für seine Auffassung geltend gemacht hat, und ebenso auch „das ausdrückliche Zeugniß der Perser der Jetztzeit" (S. 226) sind spätere Umdeutungen, in denen das ursprüngliche Wesen des Parsismus gegen das eingedrungene Element reagirt. Sie sind nicht einmal im Stande dem Zeugnisse des Theodorus von Mopsveste irgend das Gleichgewicht zu halten. Die realistische Geltung hat schon an sich das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich. Die idealistischen Auffassungen sind in der Regel spätere Umdeutungen. Schlottmanns Beweisführung für die ältere Auffassung des Zervane Akerene, die an ihrer Zusammenstimmung mit der Jüdischen Theologie eine starke Stütze hat, aus der aller Wahrscheinlichkeit nach die Persische Lehre geflossen ist, hat Spiegel nicht entkräftet, und diese Beweisführung kann noch bedeutend verstärkt werden.

zuweisen gesucht hat, sagt S. 342: „Auch selbst Bürnouf, le Yaçna p. 351, zeigt sich nicht abgeneigt, die Abfassung des Zendavesta in eine Zeit zu versetzen, in welcher der Feuerdienst in seiner ursprünglichen Reinheit nicht mehr in Iran geherrscht habe." Spiegel, Avesta S. 13: „Von Zarathustra selbst rührt in den uns erhaltenen Schriften des Avesta offenbar sehr wenig, vielleicht gar nichts her, das meiste kommt von verschiednen, meist späten Verfassern" und S. 54: „Die Gründe, welche für die Abfassung durch Zarathustra sprechen, sind durchaus nicht zu halten." Neben dem späten Zeitalter der Zendbücher kommt aber noch die bei den Persern wahrnehmbare Neigung zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden in Betracht. Schon Herodot 1, 135 sagt von den Persern aus, daß sie besonders gern fremde Sitten annehmen: *ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα.* Ammianus Marcellinus XXIII, 6 läßt den Zoroaster Vieles aus den Geheimnissen der Chaldäer seiner Religion zusetzen. Arabische Schriftsteller (bei Prideaux) sagen, er sey von einem der Schüler des Jeremias unterwiesen worden. Die neuere Forschung hat diesen synkretistischen Character der Persischen Religion klar ins Licht gestellt. „Schon in früheren Jahrhunderten — bemerkt Stuhr S. 344 — hatte ein verwirrender und verworrener Synkretismus überall überhand genommen." In Bezug auf die Einwirkung Jüdischer Lehren sagt derselbe S. 374: „Unter den Persern hinderte nichts, daß nicht ethische Grundansichten, die sich in der geschichtlichen Entfaltung des Jehovadienstes entwickelt hatten, auf Formen eines im Geistes- und Naturdienste erblühten Bewußtseyns hätten übertragen werden können." Spiegel, Avesta S. 11 bemerkt: „In dieser historischen Zeit nun haben gewiß die Perser von ihren gebildeteren semitischen Nachbarn vielfach entlehnt." Er stellt S. 270 den Canon auf: „Finden wir eine Ansicht der späteren Bücher mit dem klaren Wortlante der früheren im Widerspruche, so dürfen

wir unbedenklich dieselbe für später halten, klingt sie an eine auswärtige deutlich an, so dürfen wir wohl in den meisten Fällen annehmen, daß sie entlehnt sey." Kruger, nach dem Zoroaster „jüngerer Zeitgenosse des Jeremias war," nimmt z. B. bei der Lehre von den ersten Eltern und ihrem Falle Jüdischen Einfluß an. So ist also die Sache, nachdem man eine Zeitlang das Verhältniß gradezu umgekehrt, mit der größten Zuversicht den Juden die Entlehnung aufgebürdet hatte, im Wesentlichen wieder eben dahin gelangt, wo sie sich vor etwa zweihundert Jahren befand. Der gelehrte und nüchterne Prideaux (A. u. N. T. u. s. w. Th. 1 S. 195 ff. der Deutschen Uebers. Dresden 1771) läßt Zoroaster unter Darius Hystaspis auftreten, behauptet, er habe vielfach aus dem A. T. entlehnt und zieht eine Parallele zwischen ihm und Mohammed: „Woraus sattsam erhellt, daß der Stifter dieser Lehre in den heiligen Schriften der Juden überaus wohl erfahren gewesen ist, aus welchen Alles offenbar genommen zu seyn scheint, und daß der listige Betrüger dasselbe so in eine Form und Art gebracht hat, welche mit der alten Religion der Perser und Meder am besten übereinstimmt, auf welche er es pfropfte." Der gründliche Forscher Hyde führt in dem Werke veterum Persarum religio c. 10 den Satz aus: Persarum religio in multis convenit cum Judaica et magna ex parte ab ea fuit desumta, und sagt p. 176: In genere autem innuam, quod ex lege Mosaica eis plurima suggessit eorum propheta Zerduscht, quem in illa satis versatum fuisse constat. — Bei der Lehre von Zervane Akerene aber finden sich noch specielle Gründe vor, welche ihre Entlehnung in hohem Grade wahrscheinlich machen. Diese Lehre trägt in den Persischen Religionsbüchern einen ziemlich unklaren und verschwimmenden Charakter: ce n'est pour ainsi dire qu'à travers un voile — bemerkt De Sacy (bei Spiegel, Morgenl. Zeitschr. Bd. 5 S. 20) — que l'on decouvre ce dogme important

dans les livres, que les Parses ont conservé ou dans l'enseignement de leurs prêtres. Sie hat sich ferner nicht zu durchgreifender Bedeutung erhoben und kommt nur in verhältnißmäßig wenig zahlreichen Stellen vor. Roth, in der Anzeige von Röths Gesch. der abendl. Philos. S. 253, sagt: „Unter den Anrufungen, welche der von Bürnouf genügend erklärte Theil des Yaçna enthält, findet sich keine aus jenem angeblichen höchsten Gottesbegriff; auch aus der Uebersetzung Anquetils schon war zu ersehen, daß jener Begriff in den anerkannt älteren Theilen der Zendbücher nur höchst selten genannt ist; dadurch hätte der Verf. sich auf die Möglichkeit eines späteren Ursprunges jener Abstraction können aufmerksam machen lassen. Dazu kommt, daß kein Griechischer oder Römischer Schriftsteller der vorchristlichen Zeit auch nur einer ähnlichen Vorstellung gedenkt (Aristoteles?), daß vielmehr Theodor von Mopsveste der erste ist, welcher des Namens Zaruam erwähnt. Der Verf. führt dafür eine Stelle aus dem späten Pehlewi-Buche Bundehesch, eine andere aus einem Gebete an die Sonne und endlich eine dritte aus dem 19. Abschnitte des Vendidad, des vollständigsten Zendbuches an." Endlich, diese Lehre scheint mit dem ursprünglichen Persischen Religionssysteme in Widerspruch zu stehen und sich dadurch als demselben nur „aufgepropft" kund zu geben. Spiegel behauptet dieß mit der größten Bestimmtheit: Avesta S. 271: „In der Persischen Mythologie möchte ich aber mit größter Bestimmtheit hieher (in die Zahl der Entlehnungen) die Lehre von Zervana-akarana oder der unendlichen Zeit rechnen. Es findet sich diese Lehre in den Parsischen Büchern nur sparsam angedeutet. — — — In dem ganzen Persischen ursprünglichen Religionssysteme ist diese Lehre ein Mißton." Morgenl. Zeitschr. Bd. 5 S. 230: „Jedenfalls das wiederholen wir, ist die Lehre von der unendlichen Zeit (eine oberste abstracte Gottheit, S. 224) dem ursprünglichen Parsensysteme fremd und erst später in dasselbe eingedrungen." Bd. 6

S. 79: „Zervana akarana ist ein später störender Eindringling, der innerhalb des Parsismus nicht einmal zur vollständigen Anerkennung gekommen ist.*)

Ergibt sich das Resultat, daß die Lehre von Zervane Akerene bei den Persern nicht ursprünglich, daß sie vielmehr von den Juden entlehnt ist, so wird sich die beweisende Kraft dieses Argumentes also gestalten: um solchen Eindruck auf die Perser hervorbringen zu können, mußte sich unter den Juden die Ueberzeugung von dem göttlichen Wesen des Maleach Jehova zum festen nationalen Dogma ausgeprägt haben. Ein solches Dogma konnte kaum anders entstehen als auf Grund einer lebendigen Tradition aus den Zeiten, in denen die heiligen Schriften entstanden. Hand in Hand mit diesem Argumente geht das folgende, aus welchem erhellt, daß unter den Juden die von uns vertheidigte Auffassung der Lehre von dem Engel des Herrn tiefe Wurzel geschlagen hatte.

III. Für die kirchliche Auffassung der Lehre von dem Engel des Herrn spricht das Zeugniß der Juden. Die älteren Juden fanden an allen den Stellen, wo von dem Engel Gottes die die Rede ist, weder einen niederen Engel, noch eine Naturursache, noch den verborgenen Gott selbst, sondern den einigen Mittler zwischen Gott und Welt, den Urheber aller Offenbarung, dem sie den Namen Metatron beilegen. Dieß ist ursprünglich ein Appellativum, welches daher verschiedenen Wesen beigelegt werden konnte,**) und man muß genau unterscheiden zwischen dem

*) Spiegel befindet sich in einem Schwanken, indem er bald diese Lehre wegzudeuten sucht, bald wieder ihr Vorhandenseyn anerkennt, aber bemüht ist nachzuweisen, daß sie nicht ursprünglich seyn könne.

**) Ueber die Etymologie dieses Namens sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden. Die wahrscheinlichste ist die von Danz p. 727 ff. und Buxtorf s. v. vertheidigte Ableitung von dem lateinischen metator, was von Suidas erklärt wird durch ὁ προαποστελλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρ-

höheren und dem niederen Metatron, welcher letztere zu dem höheren in demselben Verhältnisse steht, wie dieser zum höchsten Gotte, wie dieß in den Jüdischen Schriften selbst an zahlreichen

---

χοντος. Die Benennung scheint geflossen aus Jes. 63, 9, wo der Offenbarer Gottes der Engel des Angesichtes Jehova's genannt wird. Vgl. Elias Levita, Tischbi f. 53 b. Eisenmenger p. 386: „der Metatron ist der Fürst des Angesichtes (שר פנים) und wird von ihm gemeldet, daß er derjenige Engel sey, welcher allezeit das Angesicht Gottes anschaut." Für diese Ableitung spricht, daß metator in der Bedeutung: legatus, als Synon. von שלוח in der Rabbinischen Sprache gebräuchlich ist, (vgl. Buxtorf c. 1191. Danz p. 725), daß Metatron als Appellativum erweislich in derselben Bedeutung vorkommt, (vgl. Breschit Rabba bei Buxtorf c. 1193), daß die Rabbinen als eigentliche Bedeutung des Namens mit ziemlicher Uebereinstimmung, obgleich sie in der Etymologie von einander abweichen, die des ὁδηγός setzen, endlich, daß mehrere Rabbinen diese Etymologie bestimmt angeben. (Vgl. die St. bei Danz p. 724 ff.) — Nach dieser hat verhältnißmäßig noch die meiste Wahrscheinlichkeit, die von dem lateinischen mediator. Der Metatron führt im Sohar den Namen עמודא האמצעית, columna medietatis. (Vgl. Sommer theol. Sohar. p. 36). Doch kommt mediator sonst in der Rabb. Sprache nicht vor, und auch außerdem spricht für diese Ableitung keiner der Gründe, welche für die vorige. Noch weniger für sich hat eine andere schon von Majus (theol. Jud. p. 72) gegebene und von v. Meyer (Blätter f. höhere Wahrh. IV. 188) wiederholte Ableitung von μετὰ und θρόνος s. v. a. ὁ μέτοχος τοῦ θρόνου, ὁ σύνθρονος. Μετάθρονος ist nicht einmal ein griechisches Wort, und noch weniger läßt sich eine Einbürgerung in die Rabbinische Sprache nachweisen. Ferner gründen die Rabbinen die ganze Lehre von dem Metatron auf die Stellen des A. T. und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß sie auch die Benennung aus demselben entlehnt haben werden. Nun findet sich aber keine Stelle, wo dem Engel Gottes der Name Mitthroner, beigelegt würde. Endlich für sich allein entscheidend ist, daß der Name ursprünglich nicht blos dem Engel Jehova's eigenthümlich war. Wir führen hier nur eine Stelle an, wo er in dieser allgemeinen Bedeutung vorkommt. Jalkut Rubeni bei Danz p. 731: „Si non fuerit justus in hoc mundo, tunc Schechina vestit sese in quodam Metatron." Vgl. alle die Stellen, wo von dem niederen Metatron die Rede ist. — Am wenigsten aber können wir der Hypothese von Schmieder in dem Programm: nova interpr. l. Gal. 3, 19 Beifall geben. Er leitet p. 41 ff. (excursus de Mitatrone) das Wort ab von dem persischen Mithras. Für diese Ableitung spricht nichts weiter als die verhältnißmäßig doch auch nur geringe Aehnlichkeit des Schalles. Nur scheinbar ist die von Schmieder besonders urgirte Aehnlichkeit des Wesens. Der Metatron der Juden steht als höchster Offenbarer des verborgenen Gottes, als Theilnehmer seines Wesens und seiner

Stellen geschieht.*) Die Lehre von dem niederen Metatron, welcher nach mehreren Henoch seyn soll, gründet sich wahrscheinlich auf Ex. 32, 34. — Der höhere Metatron wird nicht selten mit der Schechina, der Einwohnung Gottes in der Welt, identificirt. So heißt es z. B. in dem Buche Tikkune Sohar, bei Glaesener theol. Soharica p. 37: „Metatron est ipsissima Schechina et Schechina Metatron Jehovae vocatur, quia corona est decem

---

Herrlichkeit, wie wir schon früher gesehen haben, dem Ormuzd gleich, von dem alle Offenbarungen abgeleitet werden. Dagegen ist Mithras ein niederes von Ormuzd geschaffenes Wesen, ein tapferer Streiter zwar in dem Heere desselben, der aber weit hinter dem großen Bahman, dem Könige der Amschaspands zurücksteht. Nur scheinbar begründen eine Verwandtschaft zwischen Mithras und Metatron die Stellen des Plutarch (de Is. et Os. c. 46) und der Zendbücher, wo Mithras ein Mittler genannt wird. Denn der Metatron der Hebräer vermittelt die Beziehungen des verborgenen Gottes zu der Schöpfung. Dagegen heißt Mithras nur insofern Mittler als er „während des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman die Einflüsse des letzteren vermittelt, um sie unschädlich zu machen." Auch hat die Lehre von ihm mehr eine physische, als eine sittliche Bedeutung; vgl. Rhode, das Religionssystem des Zendvolkes p. 264 ff. — Endlich, so wie gegen die Entlehnung dieses Namens von den Persern die ursprüngliche appellativische Bedeutung desselben entscheidet, so läßt sich für dieselbe gar keine Analogie anführen, während die Entlehnung von Namen aus dem Griechischen und Lateinischen nicht selten erweislich statt gefunden hat. Vgl. z. B. Armillus das Griechische ἐρημόλαος, und das in den Cabbalistischen Schriften so häufig vorkommende Matrona.

*) Die Nichtunterscheidung beider hat bei Eisenmenger große Verwirrung hervorgebracht. Wir führen hier nur einige Stellen an. R. Ruben fil. Hoschke bei Danz l. c. p. 736: „Schechina longe excelsior est Henocho convenienter cum illo quod per traditionem accepi, fore metatorem magnum et metatorem parvum, quorum magnus est ipsissima Schechina, e qua ille emanat et de nomine ejus Schechina vocatur Metatron." An einer andern St.: Invenimus in Sohar, quod duo sint metatores, Metatron maximus et Metatron parvus creatus." Vgl. andere Stellen bei Danz p. 730. 35. Daß die Behauptung mehrerer Rabbinen, daß מיטטרון mit Jod den höheren, ohne Jod den niederen Metatron bezeichne, unrichtig sey, hat Schmieder l. c. p. 28 aus der Paraphrase Jonathans Gen. 5, 24 nachgewiesen, wo die Schreibung mit Jod statt findet, obgleich von dem niederen Metatron die Rede ist.

Sephirarum.“ Vgl. die ausführliche Beweisführung bei Danz, p. 733 ff. Edzardi Tract. Berach. p. 282. Doch zeigen andere Stellen, daß man den Metatron und die Schechina wieder in anderer Beziehung unterschied, und den Metatron nur insofern mit der Schechina identificirte, als in ihm dieselbe sich concentrirte und persönlich darstellte. So heißt es z. B. in dem Buche Eschel Abraham bei Danz p. 735: „Columna medietatis est Metatron, in quo apparet sanctus ille benedictus in Schechina sua.“ Und an einer anderen Stelle bei Sommer l. c. p. 36: „Deus O. M. ejusque Schechina sunt intra Metatronem, quippe qui vocatur Schaddai.“ Noch deutlicher wird dasselbe ausgesprochen in einer Stelle des R. Moses Corduero Danz p. 734: „Angelus hic vestimentum est Schechinae et Schechina occultat sese in ejus medio, suasque ipsa ostendit operationes per eundem. Non tamen Schechina ipsa — sed si dicere fas esset Schechinae vocarem exilium. Vgl. andere Stellen bei Knorr a Rosenroth, Kabbala denudata I. p. 528. Sommer p. 37, wo der R. Moses Corduero sagt: שכינה חתומה בתוך מטטרון „die Schechina ist eingeschlossen in dem Metatron.“ — Der Metatron ist nicht geschaffen, sondern emanirt. Vgl. R. Mose ben Hoschke, bei Danz p. 737: „Manifestum hinc est, quod sit Metatron emanationis et Metatron creationis, qui est nuntius. Metatron autem emanationis est ille, qui Mosi apparuit in rubo.“ Mit dem höchsten Gott durch Einheit des Wesens verbunden. R. Bechai bei Edzardi Tract. Talm. Berachoth p. 281: Rabbini p. m. verba אל תמר בו explicarunt: ne permutes me in illo (ut alium me, alium illum esse putes) dicitque hoc ideo deus ad Mosem, ut intelligeret, utrumque unum esse et arctissime unitum, absque separatione. — — Est ille dominus ipse et legatus domini.“ Er heißt in dem Talmud (vgl. die Stellen bei Sommer l. c. p. 45) שר העולם, der Fürst der Welt. Er ist der sichtbare

Offenbarer Gottes. Vgl. Sohar bei Sommer p. 38, „Indumentum τοῦ שדי est Metatron." Er wird der Engel genannt: „cujus nomen sicut nomen domini sui," Talm. tract. Sanhedrin bei Sommer l. c. Er führt die Herrschaft über alles Geschaffene, Sohar bei Sommer l. c. p. 35: „Metatron servus Jehovae, senior domus ejus, qui est principium creaturarum ejus, dominium exercens super omnia, quae ipsi sunt tradita. Tradidit vero ipsi dominium deus O. M. super omnes exercitus suos." Othioth Rabbi Akiva bei Eisenmenger II. p. 396: „Der Metatron ist der Engel der Fürst des Angesichtes, der Engel der Fürst des Gesetzes, der Fürst der Weisheit, der Fürst der Stärke, der Fürst der Herrlichkeit, der Fürst des Tempels, der Fürst der Könige, der Fürst der Herrscher, der Fürst der hohen und erhabenen, vielen und herrlichen Fürsten, die im Himmel und auf der Erde sind." Alle glänzenden Prädikate, welche ihm an andern Stellen vereinzelt beigelegt werden, sind vereinigt in einer merkwürdigen Stelle des Cabbalistischen Buches Rasiel bei Edzard l. c. p. 234.

Daß diese Lehre eine ursprüngliche Jüdische, nicht etwa von den Persern entlehnt sey, geht daraus hervor, daß sich ihre Entwickelung aus dem A. T. an allen den Stellen kund gibt, wo sie vorkommt. Ueberall entweder bestimmte Anführung der Stellen, wo des מלאך יהוה gedacht wird, oder deutliche Beziehung auf dieselben. Für ihr hohes Alter sprechen manche Gründe. Daß die Lehre schon zur Zeit der LXX vorhanden war, geht hervor aus Jes. 9, 5, wo sie פלא יועץ אל übersetzen durch: μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, wahrscheinlich, wie auch Gesenius bemerkt, aus theologischen Gründen, um anzudeuten, daß in dem Messias nicht der höchste Gott, sondern sein Offenbarer erscheinen werde. R. Alscheck zu Gen. 18, 2 bei Danz p. 734 bezeichnet diese Lehre als eine traditionelle: „Omnis angelus absolute dictus in scriptura est princeps facierum Metator, cujus nomen est sicut nomen

domini ejus, secundum sermonem doctorum nostrorum p. m. ad textum biblicum: ecce ego missurus sum angelum ante facies tuas etc., et ecce angelus meus ibit etc." — Wäre diese Lehre erst späteren Ursprunges, so ließe sich ihre große Verbreitung nicht begreifen; sie kommt nicht blos in den cabbalistischen,*) sondern in Schriften der verschiedenartigsten Richtung vor. Ferner sprechen für das Alter dieser Lehre nicht wenige Stellen des N. T. namentlich der Paulinischen Briefe, bei denen man kaum umhin kann, anzunehmen, daß die Ausdrücke, welche bei den Juden von dem Metatron gangbar waren, auf Christum übertragen werden.**) Die Aehnlichkeit zwischen diesen Neutestamentlichen und den Rabbinischen Stellen ist so groß, daß sie keine zufällige seyn kann. Endlich spricht für das Alter dieser Lehre, daß sie schon bei Philo vorkommt (quis rerum divinarum haeres p. 50): *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριον στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος· ὁ δὲ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον* — Doch soll mit dem Alter der Lehre nicht zugleich das Alter

*) Auch Tholuck, de ortu Cabbalae, Halle 37 S. 31., obgleich er die Abfassung der Cabbalistischen Schriften in eine späte Zeit versetzt, erkennt doch die Grundlagen als in alte Zeiten hineingehend an. Mit Recht bemerkt Schmieder l. c. p. 25: Cabbalistica de Mitatrone doctrina in libro Sohar ita exculta est, ut nec illa aetate recens inventa, sed variis multorum meditationibus versata et aucta jam fuisse videatur.

**) Vgl. z. B. die angef. St. aus Othioth R. Akiva mit Ephes. 1, 21 ff. Sohar f. 77 Sulzb. bei Sommer l. c. p. 35 wird der Metatron genannt תחלת בריותיו של מקום „der Anfang der Creaturen Gottes." Vgl. *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15. Der Metatron heißt die Herrlichkeit, die Hülle Gottes, derjenige durch welchen Gott bekannt wird, der welcher Gottes Bild trägt, derjenige nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist. R. Bechai bei Edzard l. c. p. 232. Jalkut chadasch p. 237. Sohar l. c. und p. III. f. 91. Sulz. Sommer p. 86. — Vgl. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Col. 1, 15; *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.* Hebr. 1, 3. 2 Cor. 4, 4.

des Namens Metatron als ausschließlicher Bezeichnung des Erzengels behauptet werden. Vielmehr geht aus der merkwürdigen Stelle des R. Menachem von Rekanat bei Eisenmenger l. c. p. 374 hervor, daß der Erzengel ursprünglich durch eine Menge appellativischer Benennungen bezeichnet wurde, bis endlich die eine derselben, Metatron, zur stehenden Benennung und zu einer Art von Nomen Proprium wurde. Bei Jonathan zu Exod. 3 führt der Engel Jehovas den Namen Segansagel, in Jalkut Schimoni bei Eisenmenger p. 375 und an zahlreichen andern Orten, vgl. Danz l. c. p. 733. 34., den Namen Michael.

Wir glauben aus hinreichenden Gründen erwiesen zu haben, daß unter dem Engel Gottes, der Offenbarer Gottes zu verstehen ist, der seiner Gottheit theilhaftig und mit ihm durch Einheit des Wesens verbunden, alle seine Beziehungen zuerst zu den Patriarchen, nachher zu der Mosaischen Oeconomie vermittelte. Wir haben ferner gezeigt, daß dieser Offenbarer Jehovas in Zukunft als Erlöser erwartet werde. Dieß geht indirect schon aus den Stellen des A. T. hervor, in welchen dem Messias göttliche Namen, Prädikate und Verrichtungen beigelegt werden. Denn sollte der Messias Gott seyn, so konnte er nach dem Alttestamentlichen Religionssystem nur in eben dem Verhältnisse zu Gott stehen, welches dem Engel des Herrn beigelegt wird. Bestimmte Erklärungen finden sich erst bei den nachexilischen Propheten Sacharja, in den bereits früher besprochenen Stellen, und Maleachi, welcher in C. 3, 1 den Messias den Bundesengel nennt, also den Engel des Herrn bezeichnend, weil er um des Bundes willen Bote ist, Folge des Bundes seine Erscheinung zum Segen sowohl als zur Strafe.

Diese Einheit des Engels Jehovas oder des Metatron mit dem Messias wurde auch von den späteren Juden erkannt, wie dieß schon die angeführte St. aus der Alex. Version erweist. Von den Verf. des N. T. wird dieselbe, wie aus den bereits

früher angeführten St. hervorgeht, als allgemein angenommen vorausgesetzt. Wir führen hier nur noch eine merkwürdige Stelle aus dem Sohar an (Sommer l. c. p. 35): Cum dicitur servus ejus, intelligitur servus Jehovae, senior domus ejus, paratus ad ministerium ejus. Quis vero ille est? Metatron hic est, sicuti diximus, futurus ut conjungatur corpori (i. e. corpus humanum adsumat) in utero materno. Vgl. andere Stellen bei Edzardi Cod. Talm. Beraohoth p. 230.

Fassen wir jetzt noch kurz das Resultat der ganzen Untersuchung zusammen. Dem Messias wird in den prophetischen Schriften neben der menschlichen, eine göttliche Natur beigelegt, doch also daß jede polytheistische Vorstellung durch die angenommene wesentliche Einheit mit dem höchsten Gott ausgeschlossen wird. Man erwartete, daß in dem Messias der schon früher oft vorübergehend erschienene Engel oder Offenbarer Jehovas, der alle Beziehungen desselben zu dem Israelitischen Volke vermittelt hatte, die menschliche Natur annehmen und als der Heiland für Israel und für die Heidenwelt erscheinen werde.

Es entsteht hier noch die Frage: wenn nun der Unterschied zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott schon unter dem A. B. bekannt war, worin besteht dann in dieser Hinsicht der Vorzug des A. B. vor dem N. B.? Darin, antworten wir, daß unter dem A. B. der Unterschied zwischen dem Offenbarenden und dem Verborgenen mehr zurücktreten mußte, so daß er leicht, weniger auf ein Verhältniß in der Gottheit selbst, als auf ein Verhältniß zu denen, welchen die Offenbarung ertheilt wurde, gegründet erscheinen konnte. Weil im A. B. der Mittler gewöhnlich im Namen des Gottes sprach und handelte, den er offenbarte, was nicht anders geschehen konnte, so lange der λόγος noch nicht Fleisch geworden, so verloren sich der Offenbarende und Der, welchen er offenbarte, gleichsam in einander und es konnten sich leicht den Sabellianischen ähnliche Vorstellungen er-

zeugen. Unter dem N. B. dagegen erschien der Unterschied des Offenbarers von dem Offenbarten als der Unterschied des Vaters von dem Sohne. Das war nach zwei Seiten hin ein Fortschritt. Die Religion wurde auf der einen Seite mehr vergeistigt, auf der andern mehr versinnlicht. Vergeistigt insofern, als nun die beschränkten, aus der Nichtunterscheidung des Offenbarenden und des Geoffenbarten hervorgehenden Vorstellungen von Gottes Geistigkeit, Allwissenheit und Allgegenwart fortfielen; versinnlicht insofern der Sohn Gottes in seinem Leben, Leiden und Sterben das göttliche Wesen dem menschlichen Geschlechte näher brachte, als es durch die vorübergehenden Erscheinungen des Engels Gottes unter dem A. B. geschehen konnte. Eine solche unbedingte Herablassung Gottes zu dem gefallenen Menschen ist aber die Bedingung seiner Vergöttlichung, nur durch sie wird die wahrhaftige Erfüllung des alttestamentlichen Gebotes ermöglicht: Du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften.

IV. Der leidende und büßende Christus im A. T.

Die Frage, ob in den Weissagungen des A. T. die Anschauung von einem leidenden und sterbenden Messias überhaupt und von einem stellvertretenden Leiden und Tode desselben insbesondre vorkomme, wurde von dem Rationalismus entschieden verneint*). Die Israeliten sollten in dem Messias nur einen herrlichen König erwartet haben, der alle Feinde des Bundesvolkes ihm unterwerfen und es zur Weltherrschaft erheben werde.

*) Vgl. zu Jes. 53, besonders aber de Wette de morte J. Chr. expiatoria, Berlin 1813 S. 13 ff. Baumgarten Crusius bibl. Theol. S. 419.

Man wurde dabei von dem Interesse geleitet, daß die Messias-Idee sich als Product natürlicher Neigung und des Jüdischen Volksbewußtseyns darstellen sollte. Zugleich galt es, den Anstoß zu beseitigen, welchen die wunderbare Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung der rationalistischen Neigung bereiten muß.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Ansicht die Auctorität des Herrn und seiner Apostel gegen sich hat. Diese gehen an zahlreichen Stellen von der Anschauung aus, daß das A. T. den leidenden Christus verkündigt. Matth. 26, 24 sagt der Herr: „des Menschen Sohn geht hin, wie von ihm geschrieben worden," d. h. daß der Messias leidet und stirbt, daran dürft ihr keinen Anstoß nehmen; daß dieß zu seiner Bestimmung gehört, ersehet ihr daraus, daß es sich in den Weissagungen des A. T. schon längst vorherverkündet findet. Matth. 26, 54 erweist der Herr dem Petrus die Thorheit seines Einschreitens daraus, daß Ihm, wenn er wolle, ganz andere Streitkräfte zu Gebote stehen, daß er sich ihrer aber nicht bediene, weil die Schrift, die unverbrüchliche, von seinem Leiden und Sterben weissage: πῶς οὖν πληρωθῶσι αἱ γραφαὶ; ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι. Und V. 56 begegnet der Heiland dem Vorurtheile, welches seine Feinde aus seiner allertiefsten Erniedrigung gegen ihn entnehmen konnten, durch die wiederholte Bemerkung, daß es ihm nicht etwa an Macht fehle zum Widerstande gegen sie, sondern daß er sich freiwillig in ihre Gewalt gebe, damit die Weissagungen der Schrift von seinem Leiden und Tode erfüllt würden*). Luc. 18, 31 verkündet Christus den Aposteln bei seiner letzten Reise nach Jerusalem, daß nun Alles in Erfüllung gehen werde, was die Pro-

---

*) Daß die Worte τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν Christo angehören und nicht etwa dem Evangelisten, geht hervor aus dem ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ des Marcus 14, 49.

pheten von seinem Leiden und seinem Tode geweissagt haben. Nach Luc. 22, 22 geht des Menschen Sohn dahin *κατὰ τὸ ὡρισμένον*, nach der göttlichen Vorbestimmung, welche als solche durch die Weissagungen des A. B. bezeugt ist. Luc. 22, 37 sagt der Heiland, daß jetzt die Weissagungen in der Erfüllung begriffen seyen, die von seinen Leiden handeln und daß er speciell noch im Einklang mit der Weissagung unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse, vgl. Mr. 15, 28. Luc. 24, 25—27 sagt Christus auf dem Wege nach Emmaus zu den beiden Jüngern, die über seinen Tod trauerten und sich daran stießen: „O ihr Unverständigen und Schwergläubigen an alles das, was die Propheten gesagt haben, mußte nicht Christus dieses leiden, um dann in seine Herrlichkeit einzugehen?" Hierauf legte er ihnen die Hauptweissagungen in allen Schriften des A. T. aus, welche ihn und vorzugsweise seine Leiden betrafen. Luc. 24, 44—46 sagt Er nach seiner Auferstehung zu den Aposteln, jetzt sey geschehen, was er ihnen schon vor seinem Tode gesagt habe, daß alle Weissagungen des A. T. in Bezug auf ihn in Erfüllung gehen müssen. Hierauf öffnet er ihnen das Verständniß der Schrift, führt sie, wie er auch schon vor seinem Tode gethan hatte*), ein in den Sinn der Stellen, welche das Leiden und den Tod des Messias verkünden, und spricht: „also ist es geschrieben und so mußte Christus leiden und am dritten Tage auferstehen." Apgsch. 3, 18 sagt Petrus, Gott habe nun dasjenige in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündet

*) Matth. 16, 21: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ. καὶ ἀποκτανθῆναι.* Der Herr erwies die Nothwendigkeit seines Leidens und Todes aus den Weissagungen des A. B., welche nicht unerfüllt bleiben durften, falls die Ehre des wahrhaftigen Gottes nicht gefährdet werden sollte. Daß hierauf *δεῖ* sich beziehe (Bengel: quia praedictum erat) zeigen die Parallelst. 26, 54. 56. Luc. 24, 25 u. a. Die Weissagung steht dann wieder unter einer höheren Nothwendigkeit.

habe, daß Christus leiden solle. Derselbe lehrt 1 Petr. 1, 11 der Geist Christi in den Propheten habe die Leiden, welche Christum dereinst treffen sollten und die darauf folgende Herrlichkeit vorherverkündet. Apgsch. 17, 3 führt Paulus in der Synagoge zu Thessalonich aus den Schriften des A. B. den Beweis, daß Christus leiden und von den Todten auferstehen mußte, und aus Apgsch. 26, 22. 23 geht hervor, daß dieß seine gewöhnliche Lehrweise war, daß er aus den Schriften der Propheten den Beweis zu führen pflegte, daß der Messias *παθητός*, leidensfähig sey, daß zu leiden seinem Wesen nicht widerspreche, wie die Juden behaupteten, sondern durch dasselbe erfordert werde. In 1 Cor. 15, 3 führt Paulus als ein Hauptstück seiner den Corinthern ertheilten Unterweisung an, daß Christus nach der Schrift für unsere Sünden gestorben sey. Philippus erklärt in Apgsch. 8, 35, Jes. 53 von Christo und seinem Leiden und Büßen.

Die beweisende Kraft aller dieser Stellen kann aber mit einem gewissen Scheine angefochten werden. Man wird im Allgemeinen Tholuck Recht geben müssen, wenn er sagt*): „Die typische Anschauung vom A. T. hat überhaupt bei dem Erlöser eine weitere Herrschaft als gewöhnlich anerkannt wird. Er betrachtet das A. T. mit seinen Anstalten und seiner Geschichte und in einzelnen seiner Aussprüche überwiegend vorbildlich.“ Characteristisch für diese vorbildliche Betrachtungsweise ist z. B. Mr. 9, 13: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*; wo die Geschichte des Elias ohne Weiteres als Weissagung auf Johannes d. T. gefaßt wird. Dazu kommt, daß unter den einzelnen Stellen, welche auf den leidenden Christus bezogen werden, mehrere sind, welche unläugbar nicht direct und ausschließlich auf Christum gehen. Man vergl. z. B. die Beziehung auf Ps. 69,

---

*) Das A. T. im N. T. 3. Ausg. S. 28.

22 in Matth. 27, 34, Mr. 15, 23 u. Joh. 19, 28, wonach der Herr, um die Erfüllung jener Psalmenstelle herbeizuführen, die keine directe Weissagung auf ihn enthält, sondern auf den leidenden Gerechten geht, das: mich dürstet, rief, ferner Joh. 13, 18, wo der Herr den Ps. 41, dessen Subject ebenfalls der leidende Gerechte ist, als Weissagung auf den Verrath des Judas bezeichnet, weil dieß Besondere unter der in dem Ps. dargelegten allgemeinen Idee mit befaßt ist*). Durch solches Zugeständniß nun scheint die Berechtigung zu der Behauptung verloren zu gehen, daß der Herr und seine Apostel in den angef. St. überhaupt direct Messianische Aussprüche im Auge gehabt haben. Dazu kommt noch, daß in Luc. 24, 27. Apgsch. 26, 22. 23 neben den Propheten auch Moses genannt wird, bei dem nach aller Zugeständniß keine directen Verkündungen des leidenden Christus zu finden sind. Endlich, neben dem Leiden und dem Tode wird auch die Auferstehung Christi auf die Schriften der Propheten zurückgeführt, in denen directe Zeugnisse für dieselbe nicht vorkommen.

Wir werden aber dennoch diesen Gründen keine entscheidende Bedeutung beilegen können.

Wenn man zugestehen muß, daß nach der Anschauung Jesu alle Vorbilder auf sein Leiden hinführen, so kann auch in dem so ausgeführten Bilde der direct Messianischen Verkündung im A. T. dieser Zug nicht fehlen und der Herr und seine Apostel müssen ihn in bestimmten einzelnen Stellen gefunden haben.

---

*) Die Anführungen von Ps. 22 gehören weniger dahin, da in diesem Ps. ein direct Messianisches Element enthalten ist, wenn gleich die Mess. Beziehung nicht die ausschließliche ist, vgl. m. Comm. z. d. Ps. 2. Ausg. Th. 2 S. 11. Ganz analog dagegen ist es, wenn Petrus in Apgsch. 1, 16—20 in Ps. 69 u. 109 das Schicksal des Judas geweissagt findet, Psalmen, die sich zunächst nicht speciell auf Judas beziehen, sondern auf den leidenden Gerechten und seine Feinde überhaupt.

Zugleich aber ist die Zuversicht und der Nachdruck, womit für das Leiden Christi auf das A. T. provocirt wird, so groß, daß wir nicht bei den bloßen Vorbildern werden stehen bleiben dürfen, daß ein Kern directer Verkündungen des leidenden Messias vorhanden seyn muß, um den sich das Uebrige nur gruppirt.

Bestätigt wird das gewonnene Resultat durch die Betrachtung der einzelnen Stellen, welche im N. T. auf den leidenden Messias bezogen werden. Unter diesen sind mehrere, wie Jes. 53, Sach. 9. 11. 12. 13, die auch nach inneren Gründen sich direct und ausschließlich auf Christum beziehen.

Die Auferstehung ist der Sache nach in der That in allen den Stellen geweissagt, welche von der Herrlichkeit Christi nach dem Leiden reden, wie Jes. 53 u. s. w. Paulus in Apgsch. 26, 23 deutet ausdrücklich darauf hin, daß Christus auferstehen mußte, weil er nach Jes. 42, 6. 7 ein Licht seyn sollte für Israel und die Heiden.

Den Eindruck aber sollten jedenfalls die Aussprüche des Herrn und seiner Apostel machen, daß man nicht von vornherein sich abschließt gegen die Verkündungen des leidenden Christus im A. T., daß man willig und bereit ist, sie anzuerkennen, wo sie dem unbefangenen Sinn sich darbieten, daß man dem Gedanken völlig entsagt, als seyen sie von vornherein unmöglich oder auch nur irgend unwahrscheinlich.

Die rationalistische Ansicht hat aber nicht minder wie die Auctorität des Herrn und seiner Apostel auch die inneren Gründe gegen sich.

Es läßt sich zuvörderst nicht verkennen, daß **alle Voraussetzungen des A. T. auf einen leidenden und büßenden Christus hinführen.**

Hier kommt zuerst die Lehre des A. T. von dem angebornen menschlichen Verderben in Betracht. Ist alles Dichten und Trachten des Herzens der Menschen nur böse immerdar, Gen.

6, 5, vgl. 8, 21, steht es mit der Herrschaft der Sünde auf Erden, so wie in Ps. 14 geschildert ist und in Ps. 58, 4—6, wo darauf hingewiesen wird, daß das menschliche Verderben deshalb so furchtbar, weil es auf der Erbsünde ruht: „Die Bösen weichen ab vom Mutterschoße, es irren vom Mutterleibe die Lügenredner. Gift haben sie wie Schlangengift, gleich einer tauben Otter verschließet er sein Ohr. Die nicht höret auf die Stimme des Zauberers, des Beschwörers, der wohl beschwören kann": so wird sich nicht anders denken lassen, als daß der Messias, wenn er als der schlechthin Gerechte, als die reine Darstellung des Göttlichen auf Erden auftritt, eine mächtige Gegenwirkung von der menschlichen Bosheit erfahren muß und durch Kampf und Leiden hindurchgehen wird. Von durchgreifender Bedeutung ist in dieser Beziehung, daß uns gleich an der Schwelle der heiligen Geschichte der Gegensatz Kains und Abels entgegentritt, der in den Tod des letzteren ausläuft. Von Kain und Abel steigen wir um so mehr auf zum Sündenfall, da die Genesis selbst schon dieß Ereigniß offenbar damit in unmittelbare Verbindung setzt. Mit dem Sündenfall steht die Lehre von dem leidenden Messias in nahem Zusammenhang. Es müßte mit der Lehre vom Sündenfall nicht so ernst gemeint seyn, wie die unbefangene Betrachtung von Gen. 2 u. 3 dieß ergibt, wenn man sich das Loos des Messias als ein unbedingt heiteres gedacht hätte. Auf ein anderes Resultat führte auch, was schon in den ersten Zeiten die Männer Gottes von der menschlichen Bosheit zu erleiden hatten. Wenn Moses in Deut. 9, 24 als Resultat seiner persönlichen Erfahrung hinstellt: „widerspänstig seyd ihr gewesen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kannte," wenn er in der Deut. 31, 21 ff. spricht: „Ich kenne ihren Sinn, den sie schon heute haben. — Siehe, jetzt da ich noch bei euch bin, empört ihr euch wider den Herrn und wie nun gar nach

meinem Tode," welch ein Widersprechen von den Sündern wird dann der Messias erdulden müssen.

Von besonderer Bedeutung ist hier noch, daß die menschliche Bosheit nicht isolirt dasteht, daß sie nach der Anschauung, die schon in den ersten Capiteln der heiligen Schrift vorliegt, einen Satanischen Hintergrund hat. Ist es denkbar, daß derjenige, der von dem Kampfe gegen die Gerechten den Namen hat, Satan, der Widersacher, den Gerechten schlechthin unangefochten lassen werde? Das Buch Hiob bildet eine indirecte Weissagung auf den leidenden Christus. „Die Geschichte Hiobs — wurde in meinem Vortrage über das Buch Hiob S. 36 bemerkt — bildet der Heiland vor in seinem Leiden und der Herrlichkeit danach. Insbesondere ist das brennende Verlangen Satans nach dem Verderben des „„sehr Befeindeten""*) ins Auge zu fassen, dem er auf allen Seiten Feinde erweckt. Zog schon Hiobs mangelhafte und dürftige Gerechtigkeit solchen Haß Satans auf sich, wie mußte dieser denn gegen den Gerechten schlechthin entbrennen?"

Der leidende Gerechte ist in dem A. T. eine stehende Figur. Namentlich in einer ganzen langen Reihe von Psalmen werden die Gerechtigkeit und das tiefste Leiden, aus der Feindschaft der gottlosen Welt entspringend, als unzertrennlich verbunden gesetzt, z. B. Ps. 6. 16. 22. 35. 38. 102. 109. Der Gerechte erscheint im A. T. ohne Weiteres als der Elende, עָנִי. Der Messias als nicht παθητός, Apgsch. 26, 23, gedacht, würde gewaltsam losgerissen werden von denjenigen, mit denen er auf das Innigste verbunden ist. Muß der Gerechte in Ps. 57, 5. klagen: „Meine Seele ist unter Löwen, ich liege auf Flammenden, auf Menschenkindern, deren Zähne Speer und Pfeile und

*) Dieß ist die Bedeutung des Namens Hiob.

deren Zunge scharfes Schwert," so ist ein Messias, dem das ganze Volk sich willig und freudig hingibt, ein undenkbarer Gedanke.

Mit jedem abgelaufenen Jahrhundert in der Geschichte mußte es unmöglicher werden sich den Messias anders als einen leidenden zu denken. Nach den Erfahrungen, welche der ganze Verlauf der Alttestamentlichen Geschichte darbot, von dem Zuge durch die Wüste und von der Zeit der Richter an, war die Erwartung, daß es bei der Erscheinung Christi ohne schwere Conflicte mit dem verderbten Volksgeiste abgehen werde, eine schlechthin unmögliche. Schon in der Rede des Stephanus wird ausgeführt, wie die Versündigung des Volkes gegen Christum sich als das Ende eines langen geschichtlichen Processes darstellt.

Die Stellung des Messias ist eine zusammenfassende. Er sollte die drei Hauptämter in der Oeconomie des A. T., das königliche, prophetische und priesterliche in seiner Person vereinigen. Die Betrachtung jedes dieser Aemter mußte die Erwartung eines leidenden Messias nahe legen.

Vorbild des Messias nach seinem königlichen Amte ist überall David, dessen Name sogar auf ihn übergetragen wird. „Wer aber — wir bedienen uns der Worte Eichhorns — litt mannigfaltiger und mehr, und unverschuldet mehr, als David? Vom Hirten schwang er sich zum Könige hinauf; durch welche Schaaren von Neidern und von Feinden mußte er sich drängen, bis er dahin gelangte? Mehrmals mußte er vor dem Wurfspieße Sauls entfliehen; wie oft mußte er, einsam und begleitet, die Wüste von dem verfolgt durchstreifen, der ihn als Glied seines Hauses und künftigen Thronfolger hätte lieben und schätzen sollen? Isboseth kämpfte mit ihm als Nebenbuhler, und bis das königliche Haus gänzlich ausgerottet war, fühlte er sich niemals ruhig. Nun führte er mit wechselndem Glück Kriege mit den benachbarten Staaten von Aegypten bis zum Euphrat hin, und mußte

nach so vielen Siegen endlich seinen gefährlichsten Feind an seinem eignen Sohne, dem Rebellen Absalon finden." Wie schwer Davids Leiden waren, das zeigt schon sein Wahlspruch אַל תַּשְׁחֵת, Herr, richte nicht zu Grunde, den wir in der Ueberschrift von Ps. 57—59 finden. Was war nun wohl natürlicher, als daß David selbst, der sich als das Vorbild seines großen Nachkommen erkannte, von vornherein geneigt war, in seinen Führungen die seines Herrn (Ps. 110, 1) abgebildet zu finden? daß die späteren Propheten nur die höhere Sanction ihrer Ahndung abwarteten, es werde bei dem ersehnten großen Könige der Zukunft derselbe Durchgang stattfinden durch Leid zur Freude, durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit, durch Schmach zur Ehre, wie er bei dem gefeierten Könige der Vorzeit statt gefunden, dessen Leben und Leiden seine Lieder veranschaulichten, der sich auch noch da er auf dem Thron saß, darin gefiel, sich als den „Elenden" zu bezeichnen. Von Bedeutung ist hier noch, daß David in einer Reihe von Psalmen, die sich mit der Zukunft seines Geschlechtes beschäftigen, wie Ps. 138—45, auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen voraussetzt, daß dieß Geschlecht durch schwere Leiden hindurchgehen sollte und dasselbe zu stärken sucht gegen die schweren inneren Versuchungen, welche das bevorstehende Kreuz mit sich führte. Wie war auch nur zu denken, daß dies Kreuz demjenigen erspart werden könnte, in dem das Geschlecht gipfeln sollte?

Auch als der Prophet schlechthin mußte der Messias sich als leidender darstellen. Wie leidensvoll das Leben der Propheten war, stellt uns Hebr. 11, 37. 38 recht anschaulich vor Augen: „Sie sind gesteinigt, zersägt, gepeinigt (ἐπειράσθησαν), durchs Schwert getödtet. Sie sind umhergegangen in Schaafpelzen und Ziegenfellen (rauher, ärmlicher Kleidung) mit Mangel, mit Trübsal, mit Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war; und sind umhergeirrt in Wüsten, auf Bergen, und in den Klüften

und Löchern der Erde." Damit vgl. man 2 Chron. 24, 17 ff. 2 Kön. 21, 16. s. V. 10 ff. Neh. 9, 26 und die Rede Christi Matth. 23, 29 ff. Das ausgeführteste Bild der Kämpfe und Leiden der Propheten giebt uns das Leben des Elias, dem Jesabel den Tod zuschwor, 1 Kön. 19, 2, und welcher bat, daß seine Seele stürbe und sprach: es ist genug, so nimm nun Herr meine Seele, V. 4, und klagte: „Die Kinder Israel haben deinen Bund verlassen, deine Altäre zerbrochen, deine Propheten mit dem Schwerte erwürgt, und ich bin allein übrig geblieben und sie stehen darnach, daß sie mir das Leben nehmen. Vorgeführt wird uns der leidende Prophet auch in lebendiger Weise in den Weissagungen des Jeremias. „Euer Schwert — sagt er C. 2, 30 — frißt eure Propheten wie ein reißender Löwe." „Ich war — spricht er in C. 11, 19 — wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. Sie hatten sich wider mich berathschlagt und gesagt: lasset uns den Baum mit seinen Früchten verderben und ihn aus dem Lande der Lebendigen ausrotten, daß seines Namens nimmermehr gedacht werde." „Wehe mir" klagt er C. 15, 10 ff. „meine Mutter, daß du mich geboren hast, wider den Jedermann hadert und zankt im ganzen Lande. — Ach Herr, du weißt es; gedenke mein und nimm dich meiner an, und räche mich an meinen Verfolgern. Verzeuch nicht deinen Zorn bis du mich hinnehmest, sondern erkenne, daß ich um deinetwillen Schmach trage. — Warum währet doch mein Schmerz immerdar, und meine Wunden sind so gar böse, daß sie nicht heilen mögen? Du bist mir geworden, wie ein Born, der nicht mehr quellen will." Ferner C. 20, 7 ff.: „Herr, du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen, aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und Jedermann verlacht mich. — Ich höre wie mich viele schelten und allenthalben schrecken: verklaget ihn! ja wir wollen ihn verklagen, sprechen alle meine Freunde und Gesellen, ob wir

ihn übervortheilen und ihm beikommen mögen und uns an ihm rächen.“ V. 14—18 steigert sich der Schmerz zu solcher Höhe, daß er den Tag seiner Geburt verwünscht. Wahrlich ein schlechtes Prognosticon für den Messias! — Aber bei allen diesen Leiden hatten die Propheten doch auch oft Gelegenheit zu erfahren, daß der Herr ihr Helfer mächtiger war als die Menschen ihre Feinde. Der Herr bekannte sich zu ihnen, zeugte für sie durch die Erfüllung ihrer Weissagungen, erwies sie nicht selten durch Wunder als seine Gesandten und rächte sie an ihren Feinden. — Lebten nun also die Propheten, besonders in den Zeiten, welche dem Einbruche der göttlichen Gerichte unmittelbar vorangingen und welche durch die Steigerung des Verderbens vorzugsweise die Reaction des Prophetenthums hervorriefen, in einem beständigen Wechsel von Erfahrung der äußersten Verdorbenheit der Menschen und der überschwenglichen dem Bösen unendlich überlegenen Kraft Gottes, wie sollte ihnen da nicht die Ahndung nahe gelegen haben, daß ihr großer Nachfolger, er, der die Idee ihres Standes realisiren sollte, die sich in ihnen nur unvollkommen darstellte, auf ähnliche Weise durch Schmach und Leid zur Herrlichkeit hindurchgehen werde? Sollte er doch unter demselben Volke erscheinen, dessen Verdorbenheit die Quelle ihrer Leiden war. Auf den unzertrennlichen Zusammenhang von seinem und der Seinen Leiden mit dem der Propheten des A. B. weist schon der Herr an mehreren Stellen hin: *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* sagt er in Luc. 13, 33: das prophetenmörderische Jerusalem muß sich auch an dem Herrn vergreifen. Vgl. V. 34. Matth. C. 23. C. 5, 12. Stephanus hält in Apgsch. 7, 51. 52 den halsstarrigen und an Herzen und Ohren unbeschnittenen Juden vor, daß, was sie an Christo begangen, nur das letzte Glied sey einer langen Kette von Versündigungen an den Propheten, daß sie sich nur consequent geblieben sind: *τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες*

ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς γεγένησθε.

Wo der Messias zuerst als Hoherpriester bezeichnet wird, Ps. 110, 4, da geschieht es wegen der durch ihn zu erwerbenden Sündenvergebung und Versöhnung. Diese wird in Matth. 1, 21: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν als das Hauptwerk des Heilandes bezeichnet und muß auch nach alttestamentlicher Betrachtungsweise dieß nothwendig seyn, da die Sündenvergebung als die Bedingung und Grundlage alles andern Heiles angesehen wird, vgl. Ps. 32. 51, der Messias also kein wahrer Heiland wäre, wenn er nicht vor allem sie gewähren könnte. Alles Andere kann sich nur als Zugabe darstellen. Die Sündenvergebung ist recht eigentlich die Grundwohlthat, deren das arme Menschengeschlecht bedarf. David, der bloß König war, konnte wohl durch seine Verschuldung Gericht über das Volk Gottes bringen, 2 Sam. 24, 17, aber er konnte es nicht versöhnen. Er fleht daher verlangend hinauf zu dem Könige, der zugleich Hoherpriester. Einem Volke von Sündern ist der Sieg, um den es sich in Ps. 110 handelt, nur dann gewiß, wenn der König zugleich Hoherpriester. „Wie die Vermittlung des Hohenpriesters vorzugsweise in der Bewirkung der Sühnung und Vergebung besteht, das tritt besonders hervor in Levit. 16, wo der Ritus am großen Versöhnungstage, dem Glanzpunct der Thätigkeit des Hohenpriesters geschildert wird." Wie nun soll der Messias als Hoherpriester die Sühnung wirken, die Sündenvergebung herbeiführen? Es ist schon durch das Mosaische Gesetz Israel tief eingeprägt worden: keine Sündenvergebung ohne Blutvergießen. „Merkwürdig — sagt Hirscher in der Moral — ist der im Cultus durchgeführte Gedanke: keine Schuld kann auf sich beruhen, sondern jede fordert ihre bestimmte (blutige) Süh-

nung." Es heißt in Hebr. 9, 22: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, wozu Bengel: hoc axioma totidem verbis extat in Tractatu Talmudico Joma. Ja der allgemeine Satz darf nicht erst von den Einzelfällen abstrahirt werden, er findet sich schon im Gesetze selbst ausgesprochen, Levit. 17, 11: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blute und ich habe es euch auf den Altar gegeben zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnet die Seelen." Kann der Messias hiernach nur durch Blut die Sündenvergebung wirken, so wird dieß Blut unmöglich das der Stiere und Böcke seyn können. Wäre dieß geeignet, die wahrhaftige Sühnung zu wirken, so hätte dieselbe nicht erst an die Erscheinung des Messias geknüpft werden dürfen, da dieß Sühnmittel zu allen Zeiten zu Gebote stand. „Das Sündopfer ist stellvertretend — wurde in meiner Schrift: die Opfer der h. Schrift S. 14 gesagt — wie aber ist diese Stellvertretung zu denken? Es liegt am Tage, daß das Opfer an sich durchaus nicht geeignet war dasjenige zu bewirken, was dadurch geleistet werden sollte: „„denn es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegnehmen,"" Hebr. 10, 4. Für das Blut des Schuldigen gehört als Lösegeld das Blut eines Unschuldigen, Sündlosen, Gerechten, Heiligen. Das Thieropfer aber kann durch seine äußere Fehllosigkeit die sittliche wohl abbilden, es steht aber ganz außerhalb des Gebietes, auf dem die Gegensätze von Sünde und Heiligkeit sich bewegen. Die wahre Stellvertretung ferner für die auf dem Gebiete der Stellvertretung entsprungene Sünde kann nur eine freiwillige seyn, das Thieropfer aber ist ein erzwungenes. Endlich zwischen demjenigen, welches die Stellvertretung leistet, und dem, für den sie geleistet wird, muß ein wesentlicher Zusammenhang stattfinden, ein solcher fehlt aber völlig zwischen dem Menschen und dem Thiere. Daß die stellvertretende Bedeutung keine dem Sündopfer an sich einwohnende ist, darauf

wurde auch bestimmt genug dadurch gewiesen, daß unter Umständen eine Substitution dafür stattfand, was nicht gedacht werden kann, wenn dem Blute an sich sühnende Bedeutung einwohnte. Dem Armen war nach 3 Mos. 5, 11—13 gestattet, statt des blutigen Sühnopfers Mehl darzubringen, und das that dieselbe Wirkung, wie das Thieropfer. Hienach konnte das Thieropfer von Gott nur durch eine Handlung als Sühne für die Sünde angenommen werden, welche dem Acte eine Bedeutung verlieh, die er in sich nicht besaß. Dieß konnte nur im Hinblicke auf das wahre Sündopfer geschehen, welches diese vorbildlichen Sündopfer nur abschatteten." Was konnte dieß wahre Sündopfer anders seyn als das Selbstopfer des Hohenpriesters?

Es waren also mancherlei Anknüpfungspuncte für die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias vorhanden. Dennoch aber bedurfte es für dieselbe, falls sie von den Propheten verkündet werden sollte, einer besonderen göttlichen Offenbarung. Denn das System göttlicher Lehren, wie es in der heiligen Schrift enthalten ist, ruht nicht auf Schlüssen und Wahrscheinlichkeiten, es geht vielmehr in allen Puncten unmittelbar auf Gott zurück, dessen Organe sich sorgfältig hüteten, menschlich Wahrscheinliches mit göttlich Gewissem zu vermischen. Daß diese Offenbarung hier wirklich erfolgt sey, dafür zeugen die sich auf Niedrigkeit, Leiden und Tod des Messias beziehenden Stellen. Diese zerfallen in vier Classen:

1. Stellen, nach denen der Messias in der Zeit der tiefen Erniedrigung und des Elendes seines Volkes und Hauses, des Davidischen, erscheinen soll, womit seine eigne anfängliche Niedrigkeit als unzertrennlich verbunden betrachtet werden muß. Daß dieß eine Grundanschauung in der Prophetie ist, wurde schon zu Jes. 11, 1 nachgewiesen, wo der Messias als Sprößling der gänzlich in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, als ein Reis erscheint, das von dem Stumpfe Isais ausgeht, wie in C. 53, 2

als eine Wurzel oder ein Wurzelschößling aus dürrem Lande. Damit geht die Verkündung Michas von der Geburt Christi in Bethlehem Hand in Hand. Denn Bethlehem kommt hier in Betracht als der Sitz der Familie Davids während ihrer Niedrigkeit, vgl. Th. 1 S. 590. Bei Ezechiel in C. 17, 22 erscheint der Messias als ein dünnes Reis von dem Wipfel einer großen Ceder. Nach Sach. 9, 10 werden vor der Erscheinung Christi Wagen und Rosse aus Israel ausgerottet, es wird aufs höchste gedemüthigt und erniedrigt.

2. Stellen, in welchen direct von Erniedrigung und Leiden des Messias selbst geredet wird. Im Anschluß an Jes. C. 11, 1 wird das Bild des niedrigen und leidenden Messias besonders im zweiten Theile des Jesaias ausgeführt. In Cap. 42 führt schon die Sanftmuth und Demuth des Heilandes, sein inniges Mitgefühl mit den Leidenden — vgl. besonders V. 2. 3: „er wird nicht schreien und rufen und seine Stimme nicht hören lassen auf der Gasse. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen" — darauf, daß er nicht mit stolzem Gepränge auftritt, sondern in stiller Unscheinbarkeit und selbst den Leiden unterworfen, als ein ענו und zugleich als ein עני, vgl. Hebr. 2, 18: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι. In V. 4: „er wird nicht matt werden und nicht enteilen" wird ausdrücklich hingedeutet auf große Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich ihm in den Weg stellen. Diese Anfechtungen treten noch schärfer hervor in C. 50. Das Volk des Bundes lohnt die treue Arbeit des Knechtes Gottes mit Undank, so daß er sprechen muß: ich habe umsonst gearbeitet, um Oede und Eitelkeit meine Kraft verschwendet. Der Messias wird in V. 7 schon bezeichnet als der von Jedermann Verachtete, der Abscheu der Leute, der Knecht der Herrscher. In C. 50, 4—11 bilden die Leiden, die der Knecht Gottes in der Erfüllung seines Berufes

zu erdulden hat, das eigentliche Thema. In Sach. 9, 9 wird der gesammte niedrige elende, leidende Zustand des Messias durch das bezeichnendste aller Wörter עני ausgedrückt.*) Damit Hand in Hand geht das: reitend auf einem Esel, als Bezeichnung der gänzlichen Niedrigkeit des Königes. In C. 11 schildert Sacharja den harten und schweren Kampf, den der gute Hirte mit den bösen zu bestehen hat, auslaufend in die Darbietung des verächtlichen Lohnes von 30 Silberlingen. Maleachi kündigt in C. 3, 1—6 (im Einklange mit Sach. 13, 8) an, daß die Messianische Zeit ein großes Gericht über das Bundesvolk herbeiführen werde, dessen Voraussetzung, wie die Vergleichung seines unmittelbaren Vorgängers dieß zeigt, die Verschmähung des dargebotenen Heiles, die Auflehnung gegen den Messias und das Leiden desselben bildet.

3. Stellen, an denen der Tod des Messias verkündet wird. Bestimmte Hinweisungen darauf finden sich, außer den gleich zu besprechenden Stellen Jes. 53 u. Dan. 9, 26, in Sach. 12, 10, wonach die Juden sich zu dem Messias bekehren werden, den sie früher durchstochen, 13, 7, wo das Schwert über den Hirten Jehovas gezückt und er durch gewaltsamen Tod seiner Heerde entrissen wird.

*) Die Behauptung Hofmanns, עני bezeichne nicht einen leidenden, sondern einen solchen der sich herniederhält (Schriftbew. II, 1 S. 123, hat neben dem gesammten Sprachgebrauche auch das Verhältniß dieser Weissagung zu dem zweiten Theile des Jesaias, namentlich zu C. 53 gegen sich, dessen Compendium das עני bildet. Auch wenn man unter dem Knechte Gottes in dem zweiten Theile des Jesaias nicht den Messias verstehen will, sondern das Prophetenthum oder den besseren Theil des Volkes, sollte man doch jedenfalls soviel aus ihm lernen, daß man nicht berechtigt ist, die Lehre von dem leidenden Messias, wo sie klar vorliegt, gewaltsam zu beseitigen. Indirekt enthält der zweite Theil des Jesaias, wie man auch die Stellen von dem Knechte Gottes deuten mag, unter allen Umständen die Lehre von dem leidenden Messias.

4. Stellen, in denen die versöhnende Bedeutung von Leiden und Tod des Messias hervorgehoben wird. Die Hauptstelle ist hier Jes. 53, wo uns die durch den Knecht Gottes zu leistende stellvertretende Genugthuung in voller Klarheit entgegentritt und er als das wahrhaftige Sündopfer bezeichnet wird. Die versöhnende Kraft des Todes Christi wird auch in Dan. 9, 24 combinirt mit V. 26 gelehrt. Die Versöhnung der Missethat und die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit fällt zusammen mit der Ausrottung des Messias.

Nach Sacharja bekleidet der Messias das hohenpriesterliche Amt, 6, 9—15, in seiner Zeit wird die Sünde des Landes in einem Tage getilgt, 3, 9, und ein offner Born gewährt gegen alle Sünde und Unreinigkeit, 13, 1, und zwar durch seinen Tod und Blutvergießen, welchem heilende Kraft einwohnt für den, der es im Glauben sich aneignet, 12, 10.

Die rationalistische Behauptung ist also völlig unhaltbar, mögen wir nun bei ihrer Prüfung von dem N. T. oder von dem A. T. ausgehen. Nicht einmal das wird man behaupten dürfen, daß der leidende oder wenigstens der sterbende und büßende Messias erst von den Zeiten des Exiles an in das Bewußtseyn der Israeliten getreten, denen durch das eigne Leiden der Sinn für diese Erkenntniß erschlossen werden mußte.*) Diese Behauptung ruht auf der unrichtigen Voraussetzung, daß es mit dem: „es spricht der Herr," der Propheten, nicht sehr ernst gemeint, daß die Prophetie rein menschlichen, und somit zeitlichen Ursprunges sey; geht aus von der Läugnung der Aechtheit des zweiten Theiles des Jesaias, für dessen Darstellung des leidenden Messias der Keim schon in C. 11, 1 vorhanden ist; verkennt, daß der leidende Gerechte noch mehr geeignet ist zum

*) Umbreit, Stud. u. Crit. 1830. Hft. 1 S. 15, vom Knechte Gottes S. 72.

Vorbilde des leidenden Messias als das leidende Volk und daß dieser leidende Gerechte uns schon in Davids Zeit überall entgegentritt; verkennt, daß der büßende Messias an dem für seine Sünden im Exile leidenden Volke in keiner Weise ein Vorbild hat; übersieht endlich, daß wir grade bei den exilischen Propheten Jeremias und Ezechiel die schwächsten Spuren der Lehre von einem leidenden Messias verfinden. Je größer das Elend des Volkes war, desto herrlicher sind ihre Schilderungen des Messias.

Soviel ist jedoch richtig, daß die Propheten verhältnißmäßig seltener von dem leidenden und büßenden als von dem verherrlichten Messias reden. Es erklärt sich dieß aber dadurch, daß die Weissagung in der Regel (von der freilich der zweite Theil des Jesaias eine großartige Ausnahme bildet) einen gelegentlichen Charakter trägt, durch veranlassende historische Umstände bedingt ist. Bei weitem die meisten Messianischen Verkündungen (wie ebenso auch fast alle Nachdavidischen Psalmen) sind hervorgerufen durch den Conflict Israels mit der Weltmacht, den dem Volke Gottes scheinbar von den Weltmächten drohenden Untergang: sie gruppiren sich namentlich entweder um die Assyrische oder um die Chaldäische Catastrophe. Da wurde denn das geistliche Auge vorzugsweise auf den so zu sagen politischen Messias gelenkt: dem vor Assur oder Babel verzagenden Volke malten die Propheten den zukünftigen Sieger und Herrscher über die gesammte Heidenwelt vor Augen. Daraus erklärt es sich namentlich, warum der Messias in Herrlichkeit bei Jeremias und Ezechiel so vorherrschend ist. Das tiefere Bedürfniß ging aber dabei nicht leer aus. Wer mit einem durch die Psalmen zubereiteten Gemüthe den zweiten Theil des Jesaias, besonders C. 53, dann die Weissagungen des Sacharja las, der hatte in der That Alles, was vor der Zeit der Erfüllung gewährt werden konnte.

Wir müssen nun aber noch in die Untersuchung eingehen,

ob die Juden zur Zeit Jesu die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias gehabt haben. Denn behaupten wir mit Recht, daß diese Lehre im A. T. enthalten sey, so wird sich nicht anders denken lassen, als daß sie auch von den Einsichtigen und tiefer Blickenden erkannt wurde. Ließe sich dieß also in keiner Weise nachweisen, wie dieß de Wette behauptete, der den ganzen ersten Theil seiner Schrift de morte expiatoria dieser Untersuchung gewidmet hat, dann Bretschneider, Dogm. 1 S. 134 ff. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 133 u. A., so würde sich daraus ein Verdacht gegen die Richtigkeit unseres Resultates ergeben. Zum Voraus ist hier aber das zu bemerken, daß das Lager der rationalistischen Theologen sich in dieser Frage theilte, daß für das Vorhandenseyn der Lehre von dem leidenden Messias unter den Juden nicht blos alle älteren kirchlichen Theologen sich entschieden, sondern auch in bedeutender Anzahl die rationalistischen Autoritäten, wie Corrodi, Schmidt, Hartmann, Bertholdt u. A.*)

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der große Haufe der Juden zur Zeit Christi von einem leidenden, sterbenden und büßenden Messias nichts wußte und nichts wissen wollte und nur einen Messias in Herrlichkeit erwartete. Die Lehre vom Kreuz war den Juden ein Aergerniß, 1 Cor. 1, 23. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sahen das Leiden und den Tod Jesu als Beweis an, daß er nicht der Messias seyn könne: er rette sich selbst, wenn er der Christ ist, sprechen sie bei Luc. 23, 35. Nach Joh. 12, 34 war unter dem Volke die Meinung verbreitet, daß der Messias nicht sterben werde.

Diese Thatsache kann uns nicht befremden oder zu Schlüssen

*) Die ältere Literatur gibt de Wette S. 3—5. Auf das verschiedne dogmatische Interesse, welches diese Untersuchung geleitet hat, machte treffend aufmerksam Stäudlin in der Götting. Bibl. f. theol. Lit. 1 S. 252 ff.

veranlassen, welche dem Vorhandenseyn der Lehre von dem leidenden Messias im A. T. nachtheilig sind. Welchen Einfluß auf diesem Gebiete die Neigung hat, lehrt die tägliche Erfahrung. Werden ja auch in unseren Tagen die offenbarsten Lehren der heiligen Schrift von der großen Mehrzahl der gebildeten Glieder der Kirche entweder ignorirt oder offen bestritten! Wie viele unter den Gebildeten sind, die auch nur halbwege wissen, was das N. T. von dem Zorne Gottes und von seiner unerbittlichen Gerechtigkeit und von der unvermeidlichen Verdammniß aller nicht in Christo Versöhnten sagt? Die unter den Juden zur Zeit der Erscheinung Christi vorherrschende Werkgerechtigkeit mußte das Auge gegen die Verkündungen des leidenden Christus verschließen, die sich nicht vordrängen, vielmehr sich ziemlich im Hintergrunde halten, so daß sie nur von den Suchenden und Verlangenden gefunden und beachtet wurden. Wie sehr der natürliche Mensch der Lehre von dem leidenden Christus abgeneigt ist, als deren unmittelbare Folge sich das Leiden der Kirche und ihrer einzelnen Glieder darstellt und wie wenig er sich in diese Lehre finden kann, wie wenig man daher daraus, daß sie unter den Juden nicht in das Bewußtseyn der Menge übergegangen war, auf ihr Nichtvorhandenseyn in den Schriften des A. T. schließen darf, zeigt uns das Beispiel der Apostel. Petrus will, da der Herr von seinem Leiden und Tode redet, gar nichts davon wissen und und verbietet seinem Herrn so zu sagen den Mund: er spricht ἵλεώς σοι κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο, Matth. 16, 22. Den Grund seines Erschreckens deckt der Herr in V. 24 ff. auf. Es ist die Kreuzesscheu, die den zarten Heiligen so tief einwohnt. Petrus erschrickt bei der Ankündigung des Kreuzes Christi im Vorgefühle des ihm selbst bevorstehenden Kreuzes. Von den Aposteln überhaupt heißt es nach den deutlichsten und wiederholtesten Vorherverkündungen seines Leidens durch den Herrn: „Sie aber vernahmen der keins und die Rede war ihnen verborgen und

wußten nicht was da gesagt war," Luc. 18, 34 vgl. 9, 44. 45. Mr. 9, 32. Mit dem Leiden Christi war ihr eignes theils unmittelbar verbunden, theils wurde es dadurch vorbedeutet. So schüttelten sie also alles, was sie darauf hinführen wollte, sogleich von sich ab. Es läßt sich nicht zweifeln, daß, wie die Apostel es mit den Aussprüchen des Herrn über sein Leiden machten, ebenso auch die Juden mit den Aussprüchen des A. T. in Bezug auf den leidenden Christus. Wobei aber noch zu beachten ist, daß als todte Erkenntniß bei den Aposteln allerdings verblieb, was der Herr ihnen mitgetheilt hatte. Wir haben es ja durch ihre Vermittlung erhalten. Nur um die lebendige für das innere Leben bedeutsame Erkenntniß und das tiefere Verständniß handelt es sich. Diese Bemerkung ist geeignet Vorsicht zu lehren, daß man nicht in den Schlüssen aus Stellen, wie Joh. 12, 34 zu weit geht. Sie zeigen nur, daß die Masse des Volkes keine wirksame Kenntniß von dem leidenden Christus hatte, nicht aber daß diese Lehre ihm äußerlich völlig fremd und unbekannt war. Fragmentarische Vorstellungen von dem leidenden Messias, denen man vorkommenden Falls keine Folge zu geben noch sie recht zu handhaben wußte, können nichtsdestoweniger unter dem Volke verbreitet gewesen seyn.

Das wird aber allerdings erwartet werden müssen, daß wenn die Lehre von dem leidenden Messias in dem A. T. vorhanden war, auch einzelne tiefere Geister unter den Juden zu einer lebendigen Erkenntniß derselben gelangten. Daß dieß wirklich geschah, läßt sich durch solide Beweise erhärten.

Die Hauptquelle für diese Untersuchung bildet das N. T. Die Apokryphen des A. T. bleiben meist bei der Schilderung der Messianischen Zeiten stehen, die persönlich Messianischen Hoffnungen sind bei ihnen, wie bei Josephus, kurz andeutend und räthselhaft gehalten, aus Gründen, welche in meiner Schrift: Für Beibehaltung der Apokr. Berl. 53 S. 39 ff. entwickelt sind.

und sie enthalten direct nichts von einem leidenden und büßenden Messias, mit dem sich zu beschäftigen auch der Inhalt dieser Bücher nur wenige Veranlassung darbot. Indirect jedoch führt auf den leidenden Messias hin, was in C. 2 der Salomonischen Weisheit von dem leidenden Gerechten gesagt wird. Wer die Stellung des Gerechten in der Welt so ansah, dem konnte die Erkenntniß des leidenden Messias nicht fehlen, wenn er überhaupt an den Messias glaubte. Die Schilderung bietet so frappante Uebereinstimmungen mit der Geschichte Christi dar, daß nicht nur Tertullian, Ambrosius, Augustinus, daß selbst ein Grotius und noch Stier, (Psalmen 1 S. 240) sie geradezu glaubten auf das Leiden Christi beziehen zu müssen.*)

Aus dem N. T. gehören besonders zwei Stellen hieher. Luc. 2, 35 sagt der Greis Symeon, ein *ἄνθρωπος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*, der Maria voraus, auch durch ihre eigne Seele werde ein Schwert dringen: *καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία.* Die Voraussetzung ist, daß das Schwert es zunächst mit dem Sohne zu thun hat (auch deine eigne Seele), der nach dem unmittelbar Vorhergehenden ein starkes Widersprechen von den Sündern erdulden wird (*οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν*). Der Gedanke des schwersten und bittersten Leidens, welches über Christum ergehen wird, liegt hier klar vor. Symeon war nicht ein Prophet im engeren Sinne, obgleich der heilige Geist auf ihm, V. 25. Um so mehr wird der höchst eigenthümliche Ausdruck auf eine Stelle des A. T. zurückgehen, in der er die Gewähr für seine Wahrheit hat; wie V. 29—32 auf Jes. 49 zurückdeuten, vgl. Th. 2 S. 250, wie die Worte: dieser wird gesetzt zu einem Fall vieler in Israel auf

*) Grimm, über das B. der W. S. 67.

Jes. 8, 14. hinweisen. Die von Bengel angeführten St. aus Ps. 42, 11. 73, 21 liegen ziemlich fern. Es scheint keinem Zweifel unterworfen, daß Symeon vielmehr Sach. 13, 7 im Auge hat: „Schwert erwache über meinen Hirten — — schlage den Hirten," LXX ῥομφαία ἐξεγέρθητι, so daß also Symeon und Johannes der Täufer, der auf Jes. 53 zurückweist, sich in die beiden Hauptstellen in Bezug auf den Tod Christi theilen. Das Schwert geht Maria durch die Seele, weil es leiblich ihren Sohn durchbohrt. Der Tod ihres Sohnes, nach V. 34, verursacht durch die Gottlosen unter dem Bundesvolke, wird ihr tödtlichen Schmerz bereiten.

Liegt uns hier die Erkenntniß des leidenden und sterbenden Messias vor, so zeigt Joh. 1, 29. 36, daß die erleuchteten Israeliten zur Zeit Christi auch die Erkenntniß des büßenden Christus aus dem A. T. schöpften. Johannes ruft dort bei dem Anblicke Christi aus: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Die Socinianische Erklärung, wonach das Lamm nicht ein Osterlamm, sondern bloßes Bild der Sanftmuth und Unschuld seyn soll, ist hier jetzt so gut wie allgemein aufgegeben. Der Opferbegriff liegt schon in dem ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ an sich. Es weist zunächst zurück auf Jes. 53, 7 — es ist hervorgegangen aus einer Combination dieses V. mit C. 52, 13: „mein Knecht" — weiter auf Ex. 12, 7*) und bezeichnet Christum als das wahre Passalamm. Völlig mit Unrecht hat man behauptet, das Bild könne nicht von dem Passalamm entlehnt seyn, weil dieß kein eigentliches Opfer, jedenfalls kein Sündopfer war. Daß das Passalamm die eigentliche Wurzel aller Darbringung von Sündopfern war, wurde in meiner Schrift: die Opfer der heil. Schr.

*) Bengel: ὁ, articulus, respicit prophetiam de eo sub hoc schemate factam, Jes. 53, 7, etiam sub typo agni paschalis. Atque ipsum pascha tum prope erat, C. 2, 13.

(vgl. V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. V. 5: ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. V. 11: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. V. 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε u. s. w.), so kann der Ausspruch: ὁ αἴρων κ. τ. λ. ebenfalls nicht anders als auf Stellvertretung und Büßung bezogen werden,*) woraus denn folgt, falls man den ganzen Ausspruch nicht auf unnatürliche Weise zerreißen will, daß auch das Lamm hier ein Opferlamm seyn muß.

Wie wir schon bemerkten, die richtige Deutung des Ausspruches des Täufers wird jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dagegen aber richtet sich der Angriff gegen die geschichtliche Wahrheit. Gegen dieselbe soll entscheiden, was in Matth. 11 über die Gesandtschaft des Täufers an Christum berichtet wird. Hat der Täufer früher so gesprochen — sagt D. Strauß in dem Leben Jesu — wie Johannis erzählt, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn er so fragen ließ, so sind seine früheren Zeugnisse von Jesu nicht möglich.

Allein es ist eine gar bornirte Weise mit solchen Urtheilen

---

*) De Wette p. 55: ubi locutiones de Jesu munere Messiano adhibitas deprehendimus, quae ad illum locum referendae videntur, de expiatione cogitemus necesse est. Man braucht übrigens wegen dieser unläugbaren Beziehung auf Jes. 53 nicht zu behaupten, daß αἴρειν nothwendig tragen bedeuten müsse, und nicht wegnehmen, man wird nur das sagen müssen, daß, wenn die letztere Bedeutung angenommen wird, die Wegnahme nur durch Büßen erfolgen kann, nicht durch Lehre und Beispiel. Für die Bed. wegnehmen aber spricht, daß, obgleich αἴρειν bei den LXX (Klagel. 3, 27) und im N. T. Matth. 27, 32 in der Bed. tragen vorkommt, doch αἴρειν ἁμαρτίαν in den LXX nicht von dem Tragen, sondern von dem Wegnehmen der Sünde steht, vgl. 1 Sam. 15, 25. 25, 28 (ἀφαιρεῖν Levit. 10, 16) und ebenso auch in 1 Joh. 3, 5: καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Dagegen aber für die Bed. tragen spricht, daß die Grundst. so wiederholt grade von dem Tragen redet, V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, V. 11: ἀνοίσει, V. 12: ἀνήνεγκε, Symmachus V. 11: καὶ τὰς ἀσεβείας αὐτῶν αὐτὸς ὑπενέγκει. Man wird wohl am besten mit Olshausen annehmen, daß beide Bed. in dem Verbo verbunden sind.

S. 22 nachgewiesen. Darauf führt schon der Name, welcher Erlösung und dann Erlösungs- und Sühnopfer bedeutet, darauf ganz entschieden die erste Einsetzung: das Blut des schuldlosen Lammes bildete das Aequivalent für das Blut der Sünder, die sich als solche bekannten. Der unwesentliche Unterschied des Passalammes von den übrigen Sündopfern erklärt sich daraus, daß mit ihm eine Communion verbunden, daß es nicht blos Opfer, sondern auch Sacrament war. Nur formell gehörte es zu den זבחים Ex. 12, 27. 23, 18, den Schlachtopfern; daß es dem Wesen nach ein Sündopfer war, bezeugt auch Paulus, wenn er in 1 Cor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*, den für uns geopferten Christum als das wahre Passalamm bezeichnet. — Daß das Lamm nicht bloßes Bild der Gelassenheit und Geduld ist, daß es nach seinem Sterben und Bluten, daß es als Opferlamm in Betracht kommt, erhellt aus Joh. 19, 36, wo Johannes auf den sterbenden Christum überträgt, was im A. T. von dem Passalamm geschrieben steht, und aus den Stellen der Apocalypse, wo Christus ein *ἀρνίον ἐσφαγμένον* genannt oder von dem *αἷμα τοῦ ἀρνίου* geredet wird (5, 6. 12. 7, 14. 12, 11. 13, 8). Auch 1 Petr. 1, 19 wird Christus dargestellt als ein fehler- und fleckenloses Lamm, durch dessen Blut wir erlöst sind. — Führt nun aber schon der Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* an sich auf stellvertretendes Leiden und Sterben, so wird noch mehr aller Zweifel durch den Zusatz *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* ausgeschlossen. Nimmt man das Lamm als Bild der Geduld und Sanftmuth, so steht dieser Zusatz gar nicht mit dem Bilde des Lammes in Verbindung. Ferner, es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Johannes die St. Jes. 53 vor Augen hat. Da nun dort der Knecht Gottes, welcher in V. 7 mit einem Lamme verglichen worden, als ein Schuldopfer, אשם, dargestellt wird, welches die Sünden der Welt stellvertretend trage und die Strafen derselben auf sich nehme

(vgl. V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει. V. 5: ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. V. 11: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. V. 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε u. s. w.), so kann der Ausspruch: ὁ αἴρων κ. τ. λ. ebenfalls nicht anders als auf Stellvertretung und Büßung bezogen werden,*) woraus denn folgt, falls man den ganzen Ausspruch nicht auf unnatürliche Weise zerreißen will, daß auch das Lamm hier ein Opferlamm seyn muß.

Wie wir schon bemerkten, die richtige Deutung des Ausspruches des Täufers wird jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dagegen aber richtet sich der Angriff gegen die geschichtliche Wahrheit. Gegen dieselbe soll entscheiden, was in Matth. 11 über die Gesandtschaft des Täufers an Christum berichtet wird. Hat der Täufer früher so gesprochen — sagt D. Strauß in dem Leben Jesu — wie Johannis erzählt, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn er so fragen ließ, so sind seine früheren Zeugnisse von Jesu nicht möglich.

Allein es ist eine gar bornirte Weise mit solchen Urtheilen

---

*) De Wette p. 55: ubi locutiones de Jesu munere Messiano adhibitas deprehendimus, quae ad illum locum referendae videntur, de expiatione cogitemus necesse est. Man braucht übrigens wegen dieser unläugbaren Beziehung auf Jes. 53 nicht zu behaupten, daß αἴρειν nothwendig tragen bedeuten müsse, und nicht wegnehmen, man wird nur das sagen müssen, daß, wenn die letztere Bedeutung angenommen wird, die Wegnahme nur durch Büßen erfolgen kann, nicht durch Lehre und Beispiel. Für die Bed. wegnehmen aber spricht, daß, obgleich αἴρειν bei den LXX (Klagel. 3, 27) und im N. T. Matth. 27, 32 in der Bed. tragen vorkommt, doch αἴρειν ἁμαρτίαν in den LXX nicht von dem Tragen, sondern von dem Wegnehmen der Sünde steht, vgl. 1 Sam. 15, 25. 25, 28 (ἀφαιρεῖν Levit. 10, 16) und ebenso auch in 1 Joh. 3, 5: καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Dagegen aber für die Bed. tragen spricht, daß die Grundst. so wiederholt grade von dem Tragen redet, V. 4: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, V. 11: ἀνοίσει, V. 12: ἀνήνεγκε, Symmachus V. 11: καὶ τὰς ἀσεβείας αὐτῶν αὐτός ὑπενέγκει. Man wird wohl am besten mit Olshausen annehmen, daß beide Bed. in dem Verbo verbunden sind.

so ohne Weiteres zuzufahren. Die Dinge in der Welt gehen nicht einen so einfachen, graden Gang, wie die bloßen Logiker ihn annehmen. Das menschliche Herz ist viel complicirter, wie sie sich einbilden. Die Logiker könnten das wohl an sich selbst erfahren, wenn sie anders ein offnes Auge hätten. — Die vorchristlichen Erkenntnisse von Christo trugen, ähnlich wie unsere Erkenntnisse von dem Reiche der Herrlichkeit, einen gar fragmentarischen Charakter: es galt von ihnen im vollsten Sinne das: *ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*, 1 Cor. 13, 9. Dadurch wurde eine gewisse Berechtigung oder jedenfalls ein starker Anreiz zur einseitigen Hervorhebung einzelner Stellen gegeben, welche unter vorliegenden Verhältnissen grade von Bedeutung zu seyn schienen. Hier nun wirft sich Johannes auf die St. Mal. 3, 1; denn daß die Frage des Täufers: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν* sich auf diese Stelle bezieht, wurde bereits früher nachgewiesen, Th. 3 S. 664. Bei Maleachi wird das Kommen des Elias des Propheten und des Bundesengels, der gegen die Feinde des Reiches Gottes strafend und vernichtend einschreitet, unmittelbar mit einander verbunden. Johannes konnte meinen, es sey nicht seine Aufgabe, diese St. mit solchen wie Jes. 53 in Einklang zu bringen; er sey zunächst berechtigt zu verlangen, daß Christus sich legitimire im Verhältniß zu jener einzelnen Stelle, die zu seinen Gunsten sprach. Uebrigens ist nicht zu übersehen, auf der einen Seite, daß der Täufer seinen Zweifeln keine entscheidende Bedeutung beilegte, sonst würde er ja nicht zu Christo gesandt und um ihre Lösung gebeten haben, was schon darauf hinführt, daß Anderes von dem Messias in der heil. Schrift vorgefunden wurde, was ein Gegengewicht gegen seine Bedenken bildete und ihn davor bewahrte, Christo ohne Weiteres abzusagen. Auf der andern Seite, daß Christus in der zweifelnden Frage des Johannes eine Schwachheit und eine Versündigung erblickt, wie das aus dem *μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί* in V. 6 er-

hellt und aus dem seine Schwachheit erklärenden ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν, in V. 11. So konnte der Herr das Betragen des Johannes kaum ansehen, wenn ihm nicht in der heil. Schrift Anleitung zu besserer Erkenntniß gegeben war und wenn er nicht früher bereits gewonnene richtigere Einsicht hier in der Hitze der Anfechtung verläugnete. — Wenn man aber noch daraus, daß die Apostel sich in das Leiden Christi nicht finden konnten, beweisen will, daß der Täufer unmöglich eine solche Erkenntniß gehabt haben könne, so schließt man fälschlich aus Matth. 11, 11, daß vor der Verklärung Christi und vor der Ausgießung des heiligen Geistes die Apostel höher gestanden haben als der Täufer, während aus diesem Ausspruche des Herrn vielmehr das grade Gegentheil folgt, und ebenso unrichtig nimmt man an, daß den Aposteln jede Erkenntniß des leidenden Christus abgegangen sey, während ihnen nur die lebendige Erkenntniß fehlte. Wir bemerkten schon früher, daß die theoretische Erkenntniß ihnen nach den bestimmten Erklärungen Christi gar nicht abgehen konnte,*) daß dieselbe aber von ihren Neigungen überwuchert wurde, so daß sie nicht zur Kraft gelangte.

Es ist also erwiesen, daß die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias bei den erleuchteteren Juden zur Zeit Christi nicht unbekannt war. Denn daß Johannes d. T. nicht etwa durch unmittelbare göttliche Mittheilung zuerst auf dieselbe geführt wurde, geht daraus hervor, daß er sie aus Jes. 53 ableitet und die Beziehung dieser St. auf den Messias als unläugbar voraussetzt. Das Resultat aber, welches uns das N. T. in dieser Hinsicht gewährt, findet auch noch eine bedeutende ander-

*) Daß sie diese Erkenntniß besaßen, folgt auch aus Matth. 20, 22, wo der Herr zu den Söhnen Zebedäi spricht: δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; und diese antworten: δυνάμεθα.

weitige Bestätigung in den älteren Jüdischen Schriften. Einen leidenden und büßenden Messias kennen die Verfasser des Talmud sowohl, wie die der Cabbalistischen und anderer Schriften, obgleich sie hinsichtlich der Art und Weise, wie der Messias für die Sünden büße, sehr von einander abweichen. Wir können uns hier der Anführung einzelner Stellen um so eher überheben, als wir bereits zu Jes. 53 mehrere der merkwürdigsten anführten. Wir verweisen daher nur auf die Sammlungen bei Schöttgen hor. Hebr. t. II. zu Jes. 53 u. Ps. 22 u. p. 551. Hulsius theol. Judaica p. 309. Corrodi Chiliasmus I. p. 284 ff. Schmidt christol. Fragmente p. 18 ff. u. p. 43 ff. De Wette p. 61 und die das. angef. Schriftst.

Wir müssen hier aber noch die Gründe prüfen, durch welche de Wette die Beweiskraft dieser Stellen zu schwächen versuchte. Er stützt sich darauf, daß alle Jüdischen Schriften, in denen die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias vorkomme, erst lange nach Christo verfaßt seyen, was allerdings zugegeben werden muß, und sucht p. 41 ff. zu zeigen, diese Lehre, den älteren Juden unbekannt, sey in den späteren Jüdischen Lehrbegriff aus dem Christenthum aufgenommen worden, und nachdem dieses geschehen, habe man sie in die Stellen des A. T. hineingetragen, entweder selbstständig, weil diese Stellen, obgleich ihrem eigentlichen Sinne nach sich nicht auf den Messias beziehend, doch durch ihre Beschaffenheit zu dieser falschen Deutung einladen, sobald man die Vorstellung von einem leidenden Messias mit hinzubringe, oder auch hierin den Christen folgend. (Vgl. p. 70.)

Allein diese Behauptung de Wette's wird schon dadurch als unhaltbar erwiesen, daß sich aus den angeführten Zeugnissen des N. T. das Vorhandenseyn der Lehre von einem leidenden und büßenden Messias zu den Zeiten Christi nachweisen läßt. Außerdem sprechen gegen dieselbe noch hauptsächlich folgende Gründe:

1) Es ist nach der Stellung, welche die Juden von Anfang an gegen die Christen eingenommen, von vornherein kaum denkbar, daß sie die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias von ihnen entlehnt haben sollten. Zwar beruft sich de Wette auf Anderes, was ebenfalls von den Christen auf die Juden übergegangen seyn soll, namentlich auf die Proselytentaufe, auf einzelne Bitten im Vaterunser und einige Parabeln des N. T., für die sich im Talmud Entsprechendes findet. Allein abgesehen davon, daß die Entlehnung durch die Juden hier zweifelhaft und bestritten ist, so ist es doch offenbar etwas ganz Anderes, einen einzelnen Gebrauch entlehnen, was ganz unmerklich geschehen konnte, indem der frühere schon vorhandene nur einen

bestimmteren und beschränkteren Charakter zu bekommen brauchte, oder eine einzelne Sentenz, welche den Alttestamentlichen Character trägt und daher leicht als Gemeingut betrachtet werden konnte, und eine dem bisherigen Lehrbegriffe ganz fremde und dem fleischlichen Sinne durchaus nicht zusagende, dazu den Mittelpunkt des gegnerischen Lehrbegriffes bildende Lehre annehmen. Hier findet, wenn irgend, die Regel Anwendung, welche Schmidt Christol. Fragm. p. 6 für die Prüfung des Alters Jüdischer Lehrsätze aufstellt: „Messianische Vorstellungsarten, die sich von den gewöhnlichen Jüdischen, nach welchen der Messias politischer König seyn soll, ebenso sehr unterscheiden, als sie sich im Gegentheil den Christlichen nähern — die nur mit sichtbarer Mühe von den späteren Juden mit ihren übrigen Vorstellungsarten haben vereint werden können, sind alt und zu Jesu Zeiten schon herrschend gewesen."

2) Es kann sich diese Behauptung auf keine Analogie in der Christologie der Juden stützen, vielmehr hat sie dieselbe durchaus gegen sich. Die ganze Christologie der Juden ruht auf Alttestamentlichem Grunde, wenngleich oft auf ganz verkehrter Deutung der Weissagungen. Wir weisen hier nur hin auf die Lehre von den Wehen des Messias, חבלי המשיח, welche, wie de Wette p. 61 selbst bemerkt, mit der Lehre von einem leidenden und büßenden Messias in Verbindung steht, und deren Alttestamentliche Begründung er ebendaselbst anerkennt. Selbst bei den speciellsten Messianischen Vorstellungen läßt sich der Ursprung aus richtiger oder falscher Auffassung des A. T. nachweisen, oder wenigstens aus dem Streben, die scheinbar widersprechenden Angaben des A. T. durch Mittelbegriffe zu vereinigen. So entstand z. B. die Fabel von dem Aussatze des Messias aus falscher Deutung von Jes. 53, 4, wie dieß aus der Th. 2 S. 350 angeführten Stelle des Talmud hervorgeht.

3) Hätten die Juden die Lehre von dem leidenden, büßenden und sterbenden Messias von den Christen entlehnt, so läßt sich nicht absehen, wie sie nicht zugleich das leichte Vereinigungsmittel dieser Lehre mit der Lehre von einem Messias in Herrlichkeit mit herübergenommen haben sollten, welches die christliche Religion ihnen darbot. Der scheinbare Widerspruch, zwischen den beide Lehren enthaltenden Alttestamentlichen Stellen wird in dem christlichen Lehrbegriff auf die leichteste und natürlichste Weise gehoben durch die Lehre von einer doppelten Erscheinung des Messias, in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, und einem doppelten Stande, dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung. Dagegen suchen die Juden den scheinbaren Widerspruch durch die sonderbarsten und unbegründetsten Hypothesen zu heben, und zeigen gerade dadurch, daß sie die Lehre von einem leidenden, büßenden und sterbenden Messias unabhängig von jedem Einflusse des Christenthums aus den Weissagungen des A. T. entwickelt haben, in denen, ohne das Licht, welches die Erfüllung darbot, allerdings manche Dunkelheit bleiben mußte. Die hauptsächlichsten Hypothesen dieser Art sind folgende:

1. Die Lehre von dem Messias ben Joseph und dem Messias ben David. Der erste soll in dem Kriege gegen Gog und Magog getödtet werden,

der letztere die Befreiung des Bundesvolkes vollenden und ewig leben und herrschen.*) Der Grund dieser Fiction ist offenbar der, daß man die Schwierigkeit nicht zu heben wußte, welche für uns durch die Lehre von den zwei Naturen Christi und durch seine Auferstehung von den Todten gehoben worden ist, und sich daher durch diejenigen Stellen, wo von dem Tode des Messias die Rede ist, zur Annahme eines doppelten Messias genöthigt glaubte. Dieß geht aus folgenden Gründen hervor. Daß der Ursprung dieser Lehre in der Stelle Sacharj. 12, 10 zu suchen ist, legt die Vergleichung zweier Stellen in der Gemara von Jerusalem (wahrscheinlich gesammelt um das Jahr 230 oder 270 n. Chr.) und der Gemara von Babylon (wahrscheinlich aus dem 6ten Jahrh.) nahe. An der ersteren Stelle heißt es in Bezug auf Sach. 12, 10: תרין אמורין חד אמר זה הספידו של משיח וחורנה אמר זה הספידו של יצר הרע („Es gibt in Bezug auf diese Stelle zwei Meinungen, die eine, daß sie von der Klage des Messias, die andere, daß sie von der Klage wegen der angeborenen sündigen Begierde handle.") An der zweiten Stelle, in dem Tractat Succot. fol. 52, col. 1 abgedr. bei Glaesener de gem. Jud. Messia p. 46 heißt es zu Sach. 12, 12 („Und das Land wird klagen, ein jegliches Geschlecht besonders") האי הספידה מאי עיבידתיה פליגי בה רבי דוסא ורבנן חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג וחד אמר על יצר הרע שנהרג בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג היינו דכתיב והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד („Warum wird jene Trauer statt finden? Darüber sind R. Dusa und die Doctores uneins. Nach der einen Meinung, wegen des Messias ben Joseph, welcher getödtet werden soll. Doch Friede sey dem, welcher es von dem Tode des Messias ben Joseph versteht. Auf ihn nämlich bezieht sich die Stelle Sach. 12, 10: und sie werden um ihn klagen, wie man klagt um ein einiges Kind u. s. w.") An der ersten St. wird Sach. 12, 10 ohne Weiteres von dem sterbenden Messias erklärt; doch tritt uns schon die Verlegenheit und Unsicherheit in der Meinung entgegen, daß die Klage nicht auf den Messias selbst gehe, sondern auf die Sünde, welche seinen Tod herbeigeführt. (Vergl. über den Sinn der Talm. St. zu Sach. 12, 10) An der zweiten wird der Knoten zerhauen durch die Fiktion eines Messias ben Joseph. — Daß der Ursprung dieser Lehre in der angeführten Stelle des Sach. zu suchen sey, geht ferner daraus hervor, daß die Jüdischen Schriftsteller sie beständig auf dieselbe gründen und mit aus

*) Daß diese Lehre erst späteren Ursprunges sey, haben Gläsener, de gemino Judaeorum Messia, Helmst. 1739, p. 145 sqq., Schöttgen l. c. p. 359 und aus ihnen schöpfend de Wette, daraus erwiesen, daß die ältesten Paraphrasten, Jonathan zu den Propheten und Onkelos zum Pentateuch, alle Stellen, welche die Jüngeren auf den Messias ben Joseph beziehen, von dem Messias ben David erklären.

ihr entlehnten Worten vortragen. Vgl. die Stellen bei Gläsener l. c. p. 56. 57. 147. append. p. 9. — Endlich trägt die Lehre von dem Messias ben Joseph ganz den Character einer Lehre, die nur erfunden worden, um sich mit einer schwierigen Stelle der Schrift abzufinden und die man dann liegen läßt, weil man sie nicht ferner braucht. Man beschäftigt sich mit dem Messias ben Joseph nur so weit, daß man ihn sterben läßt, nachdem man eine andere Weissagung (Ezech. 37) zu Hülfe genommen und dadurch eine mögliche Veranlassung zu seinem Tode aufgefunden hat; nachher kümmert man sich nicht weiter um ihn, wie dieß Gläsener p. 91 richtig bemerkt: Altum nunc est in scriptis Judaeorum de Messia ben Joseph silentium. Postquam enim cum reliquis a Messia ben David et Elia a mortuis excitatus fuerit, nihil de eo ulterius deprehenditur. Nulla ei praerogativa prae reliquis Israelitis in regno Messiae ben David conceditur, nullumque praemium pro clade perpessa imoque ipsa morte pro illis suscepta propositum*). — Wir müssen jetzt noch die Einwürfe berücksichtigen, welche de Wette p. 79 gegen diese Erklärung des Ursprunges dieser Lehre gemacht hat. „Hätte man," sagt er, „diese Fabel nur in der Absicht erdichtet, um den Begriff des Leidens von dem Messias ben David zu entfernen, warum findet sich dann die Lehre von dem Messias ben Joseph auch bei denen, welche ohne Bedenken den Messias ben David leiden und büßen lassen, wie bei dem Verf. des Buches Sohar und den Babylonischen Gemaristen?" Dieser Einwurf trifft nur diejenigen, welche, wie nach dem Vorgange mehrerer Aelteren, Schmidt und Stäudlin, behaupten, man habe die Lehre von dem Messias ben Joseph nur deshalb erfunden, um auf ihn alle Stellen übertragen zu können, welche von dem leidenden und büßenden Messias handeln, nicht aber uns, die wir die Entstehung derselben aus der Schwierigkeit ableiten, welche man darin fand, den Tod des Messias ben David anzunehmen. Diese Behauptung ist allerdings unrichtig. Von Leiden und tiefer Erniedrigung des Messias ben Joseph vor seinem Tode ist nirgends die Rede und eine versöhnende Kraft wird, so viel wir wissen, seinem Tode nur an einer einzigen Stelle bei Eisenmenger I. p. 720 und bei de Wette p. 76 beigelegt. Diese Stelle aber ist entnommen aus dem Buche Schne Luchoth Haberit, einer Schrift des R. Jeschaja Horwitz, gestorben 1610, (vgl. Wolf Bibl. I. p. 703), die wegen ihrer Neuheit nicht in Betracht kommen kann. Dagegen werden in

*) Zwar hat Gläsener append. p. 11 diesen Satz widerrufen, indem er zwei Stellen anführt, nach denen der Messias ben Joseph eine Art von Unterkönig in dem Messianischen Reiche seyn wird, aber mit Unrecht, da diese Stellen zwei ganz späten Verff., dem R. Meier Albabi, und dem Menasse ben Israel angehören und also kaum in Betracht kommen. Gläsener bestätigt auch hier, wie in seiner ganzen Schrift, die Richtigkeit des ihm von Schöttgen l. c. p. 366 gemachten Vorwurfes der Vermengung der Lehre der älteren und neueren Juden.

den älteren Schriften, wie in dem Sohar und Talmud, die Leiden und Büßungen immer dem Messias ben David beigelegt, höchst wahrscheinlich deshalb, weil man die Möglichkeit der Stellvertretung nur in seiner höheren übermenschlichen Natur begründet glaubte. Daß man aber gerade mit dieser höheren übermenschlichen Natur des Messias seinen Tod für unverträglich hielt und dadurch auf die Lehre von einem zweiten Messias niederer Natur hingeführt wurde, zeigt eine Stelle des Sohar, bei Sommer theolog. Sohar. p. 91: „Illo ipso die proveniet Messias, proprietatibus vitalibus, perfectionibus et praerogativis convenientibus instructus. Quae tamen natura non relinquetur sola, sed adjungetur ipsi Messias alter, filius Josephi. — Quia vero iste erit collis inferior, destitutus proprietatibus vitalibus, morietur hic Messias et occisus in statu mortis permanebit ad tempus, donec recolliget iterum vitam hic collis et resurget." „Es läßt sich," sagt de Wette ferner, „bei dieser Annahme nicht erklären, warum der niedere Messias ben Joseph oder ben Ephraim genannt wird, und doch kann ihm dieser Name nicht ohne Ursache beigelegt seyn." Allein man muß hier unterscheiden, was der Lehre von einem zweiten Messias überhaupt und was seinem Namen den Ursprung gegeben hat. Nachdem die Lehre von einem zweiten Messias zu einem anderen Zwecke erfunden worden, suchte man zugleich durch den Namen, den man ihm beilegte, einen Nebenzweck zu erreichen. Man benutzte diese Gelegenheit, den zehn Stämmen eine Ehre zu erzeigen, indem man ihnen wenigstens den niederen Messias zutheilte, während der höhere als Nachkomme David's aus dem Stamme Juda abstammen sollte. Daß diese Erklärung der Entstehung des Namens die richtige sey, geht daraus hervor, daß der niedere Messias abwechselnd ben Joseph und ben Ephraim, und zwar nicht blos in späteren Schriften, sondern schon im Sohar an zahlreichen Stellen (vgl. z. B. Schöttgen l. c. p. 551) genannt, ja sogar an einer Stelle bei Schöttgen p. 360, aus dem Stamme Manasse abgeleitet wird, während der Messias ben David auch den Namen משיח בן יהודה führt. Vgl. Gläsener p. 53.*) Daß der Zweck die zehn Stämme zu ehren, aber nicht (wie Paulus behauptete Comment. z. N. T. I. p. 250) der Hauptzweck war, welcher die Entstehung der Lehre veranlaßte, sondern nur ein Nebenzweck, welcher bei der Wahl des Namens leitete, geht daraus hervor, daß, wie oben gezeigt worden, der Messias ben Joseph nachdem seine Geschichte bis zu seinem Tode fortgeführt und noch seine Auferstehung erwähnt worden, ganz in Vergessenheit herabsinkt.

De Wette will p. 81 nach dem Vorgange von Gläsener die Ent-

---

*) Daß der Messias ben Joseph abwechselnd ben Ephraim genannt wird, zeigt, daß Joseph der Patriarch seyn muß. Dieß genügt gegen die Hypothese von Cölln's bibl. Theol. 1 S. 497, welcher die Entstehung der Lehre von einem Messias ben Joseph aus einem Mißverstande neutest. Aussprüche, daraus ableitet, daß im N. T. Jesus nicht blos der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Josephs, Luc. 3, 23. 4, 22 genannt werde.

stehung der Lehre von dem Messias ben Joseph daraus ableiten, daß die Juden durch dieselbe die Sammlung der zehn Stämme aus dem ganzen Erdkreise durch den Messias und die Einführung derselben in das Land Canaan bezeichnen wollten. Allein auch abgesehen von den positiven Gründen, welche für die von uns gegebene Erklärung sprechen, läßt sich doch das Unwahrscheinliche dieser Hypothese leicht einsehen. An keiner der von Gläsener p. 202 sqq. und de Wette p. 81 angeführten Stellen, ausgenommen zwei aus dem Buche Mikveh Israel verfaßt von R. Manasse ben Israel, das theils wegen seines späten Alters, (es erschien zuerst 1650, Wolf Bibl. 1. p. 783), theils wegen seines untraditionellen Inhalts nicht in Betracht kommen kann, wird dem Messias ben Joseph das Geschäft beigelegt, die Israeliten aus den verschiedenen Ländern der Erde zu sammeln und in das heilige Land zu führen; vielmehr sammeln sich die Israeliten, nachdem er aufgestanden ist, aus den verschiedenen Ländern zu ihm. Wie konnte man aber hiedurch zur Erfindung dieser Lehre bewogen werden, da man sie sich ja eben so gut von vorn herein zu dem Messias ben David sammeln lassen konnte, unter dem auch nach der Lehre der Juden die größte Sammlung erst erfolgen soll? Vgl. Gläsener p. 69. Wir sahen schon, daß den Mittelpunkt der ganzen Lehre von dem Messias ben Joseph sein Tod bildet. Folgt man der de Wetteschen Erklärung derselben, so läßt sich nicht einmal überhaupt ein Grund angeben, weshalb man darauf verfiel ihn sterben zu lassen. Daß die Gründe, welche de Wette p. 82 anführt, unzulänglich sind, liegt am Tage: „Weil nur ein Messias herrschen konnte, so erschien es rathsam, daß der andere aus dem Wege geschafft wurde." Hiebei ist nicht bedacht worden, daß ja der Messias ben Joseph mit den übrigen Getödteten von dem Messias ben David und dem Elias auferweckt werden soll. Wäre also die Schwierigkeit eine wirkliche, was sie nicht ist, weil man ja dem Messias ben Joseph in dem Reiche des Messias ben David eine untergeordnete Stellung anweisen konnte, so würde sie durch seinen Tod nicht gehoben worden seyn. „Das Bedürfniß nach Sühnung konnte Gelegenheit geben, diesen Tod zu erdichten." Allein wir sahen schon, daß man dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegte, vielmehr die Sühnung von den stellvertretenden Leiden des Messias ben David erwartete. „Die Sünde des Jerobeam schien seinen Tod zu fordern." Dieß wird nur aus einer einzigen Stelle aus dem sehr späten und bei den Juden in geringem Ansehen stehenden Buche Jalkut Chadasch (vgl. Wolf Bibl. II. p. 1308) erwiesen. Daß bei den älteren Juden diese Veranlassung nicht statt fand, geht eben daraus hervor, daß sie dem Tode des Messias ben Joseph keine sühnende Kraft beilegen. Die Schuld der Sünde Jerobeam's wurde ja durch das stellvertretende Leiden des Messias ben David mit abgewaschen.

2. Die zweite Hypothese, welche zur Vereinigung der Stellen, die von dem leidenden und derer, welche von dem herrlichen Messias handeln, ausgedacht wurde, ist die Lehre, daß er schon vor seiner Erscheinung auf Erden im Paradiese die Sünden der Menschen durch unsägliche Leiden abgebüßt habe. Diese Vorstellung findet sich besonders im Buche Sohar, kommt aber

auch sonst nicht selten vor. (Vgl. die Stellen bei Eisenmenger II. p. 320. Gläsener p. 28 sqq. Bertholdt christologia §. 25. De Wette p. 65. S. die Hauptst. aus dem Sohar in Th. 2 S. 351.) Wie sollte man auf diese abentheuerliche Meinung verfallen seyn, wenn man die Lehre von dem leidenden und büßenden Messias von den Christen entlehnt hätte, wo das Leiden und die Verherrlichung des Messias in einem so natürlichen Zusammenhange stehen?

3. Zu gleichem Zwecke ersonnen, ist die eben so sehr verbreitete Meinung, daß der Messias schon geboren sey, aber bis zur Zeit seiner Offenbarung die Sünden des Volkes Israel abbüße, eine Meinung, deren Alter daraus hervorgeht, daß sie sich schon in dem Gespräche mit dem Juden Tryphon findet. Das Vorhandenseyn dieser beiden verschiedenartigen Hypothesen zeigt recht deutlich, wie wenig man sich mit dem leidenden und büßenden Messias zu helfen wußte. Daß die letztere nur der Verlegenheit ihren Ursprung verdankt, in der man sich hinsichtlich des leidenden Messias befand, geht daraus hervor, daß die Geburt des Messias, so oft sie vorkommt, mit seinen Leiden und Büßungen in Verbindung gesetzt wird. Vgl. die St. bei Gläsener p. 22 ff. Corrobi 1, p. 284 f. De Wette p. 66. Zwar behauptet de Wette p. 63, die Meinung, daß der Messias schon geboren sey, gründe sich auf gewisse Berechnungen, nach denen der Messias schon gekommen seyn müsse. Allein es ist unter allen dafür angeführten, sämmtlich aus Gläsener p. 15 ff., der sie zu einem anderen Zweck anführt, entlehnten Stellen auch nicht eine einzige beweisende, oder überhaupt dahin gehörende. Es wird an diesen Stellen nicht davon geredet, warum der Messias schon geboren seyn müsse, sondern warum er noch nicht erscheine. Die Ursache wird in den Mangel der Buße und der guten Werke bei den Israeliten gesetzt, und durch diese Ausflucht half man sich bei jeder fehlschlagenden Berechnung, und hatte also nicht nöthig zu diesem Zwecke die Behauptung aufzustellen, daß der Messias schon geboren sey, wie wir denn auch nirgends diese Ausflucht finden. — Für die angegebene Erklärung der Entstehung der Meinung von der Geburt des Messias, spricht auch die Zeitbestimmung derselben. Man behauptet mit ziemlicher Uebereinstimmung, daß dieselbe zur Zeit der Eroberung der Stadt und zwar an dem Tage der Verwüstung des Tempels erfolgt sey. Vgl. die Stellen bei Gläsener p. 25. Mit der Zerstörung des Tempels nämlich hörte die Möglichkeit des Opfercultus auf, und indem man mit Schmerzen das bisherige Mittel der Versöhnung mit Gott vermißte, versetzte man, um ein anderes zu gewinnen, die Geburt des Messias, die man, um eine Zeit für seine Leiden zu erhalten, annehmen zu müssen glaubte, gerade in die Zeit des Aufhörens des ersteren und ließ mit ihr seine Leiden und Büßungen ihren Anfang nehmen.

So haben wir also das Resultat gewonnen, daß die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias bei den Juden von jeher vorhanden war und daß sie nicht etwa durch christlichen Einfluß hervorgerufen wurde, sondern sich aus dem A. T. entwickelte. So viel jedoch kann zugegeben werden, daß diese Lehre allerdings in den Zeiten nach Christo bei den Juden eine größere

Verbreitung und eine bereitwilligere Aufnahme gefunden hat. Dieß mag zum Theil vielleicht dadurch bewirkt worden seyn, daß durch das Hervorheben der Lehre von dem leidenden Messias bei den Christen auch bei den Juden die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt ihrer Lehre von dem Messias hingelenkt wurde. Allein weit mehr ist gewiß die Ursache darin zu suchen, daß das Bedürfniß nach Versöhnung, nachdem ihm durch die Zerstörung des Tempels seine Scheinbefriedigung genommen war, sich nun um so mehr auf den Messias richtete. Dies geht hervor aus einer Stelle des Sohar bei Sommer theol. p. 94: „Da die Israeliten in dem heiligen Lande waren, schafften sie durch die heiligen Handlungen und die Opfer alle jene Krankheiten und Strafen weg; nun aber (da der Levitische Cultus aufgehört hat) muß der Messias sie von den Menschen wegnehmen,“ eine Stelle aus der de Wette p. 66 zu vorschnell erweisen will, daß die Lehre von dem leidenden und büßenden Messias überhaupt erst mit Zerstörung des Tempels entstanden sey. Folgt denn etwa daraus, daß die Späteren das Entschwundene so hoch anschlagen, daß auch die Gleichzeitigen dieß thaten? Nimmer konnte der Opfercultus auch zur Zeit seines Bestehens das Bedürfniß der Erlösung bei tieferen Gemüthern befriedigen, und daß diese die ihnen im A. T. verheißene höhere Befriedigung mit Begierde erwarteten, haben wir schon gesehen.

V. Zur Geschichte der Auslegung der Messianischen Weissagungen.

Schon früh wurde die Behandlung der Messianischen Weissagungen von Interesse geleitet. Den richtigen Grundsatz, daß Christus der Mittelpunct des ganzen A. T. und namentlich der Prophetie sey (Origenes zu Matth. Th. 3 der Werke S. 272), falsch anwendend, suchte man vielfach da, wo Context und Sprachgebrauch entschieden dagegen waren, directe Beziehungen auf ihn aufzufinden, entweder durch buchstäbliche oder durch allegorische Erklärung; bei der Beweisführung aus dem N. T. folgte man vielfach dem ersten Augenschein und verkannte, daß die Behandlung des A. T. dort eine gar feine und geistreiche ist; man sprach offen die Ueberzeugung aus, es sey besser, Christum zehnmal zu suchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht zu suchen, wo er zu finden; an den Stellen, welche man mit Recht Messia-

nisch erklärte, erlaubte man sich oft gezwungene Deutungen um die Beziehungen auf Christum recht individuell, oder die Gründe gegen die Nichtmessianischen Ausleger recht zahlreich zu machen. Man ließ ferner die historische Erklärung nicht zu ihrem Rechte kommen. Man unterließ es, den geschichtlichen Ausgangspunct der Messianischen Verkündigungen gründlich zu untersuchen. Diese Erklärungsweise war in dem Zeitalter der Kirchenväter die herrschende. Auch in den Kirchen der Reformation gewann sie bald die Oberhand, in der Reformirten nicht minder wie in der Lutherischen, obgleich Calvin versucht hatte, einen neuen Weg anzubahnen und mehrfach sogar auf der andern Seite zu weit gegangen war*), auch da die direct Messianische Beziehung geläugnet hatte,

*) Daß Calvin nur durch seine Abneigung gegen gezwungene Erklärung geleitet wurde, nicht durch rationalistisches Gelüste, gibt sich überall zu erkennen. Er sagt z. B., nachdem er der Erklärung derer gedacht hat, welche unter dem Weibessamen in Gen. 3, 15 Christum verstehen: Eorum sententiam libenter meo suffragio approbarem, nisi quod verbum seminis nimis violenter ab illis torqueri video. Quis enim concedet, nomen collectivum de uno tantum homine accipi? Gegen diejenigen, welche den Ausspruch des Jeremias in C. 31, 22 (Th. 2 S. 474): das Weib wird den Mann umgeben, auf die Geburt Christi durch Maria beziehen, bemerkt er; merito hoc ridetur a Judaeis. Ferner zu Jes. 63: Hoc caput violenter torserunt Christiani, quasi ad Christum haec pertinerent: cum propheta simpliciter de ipso deo pronuntiet: atque finxerunt hic rubicundum Christum, quod sanguine proprio madidus esset, quem in cruce fuderit. Gegen die persönlich Messianische Deutung von Hag. 2, 7 macht er geltend: Quia statim subjungitur: meum argentum et meum aurum, ideo simplicior erit sensus, venturas gentes et quidem instructas omnibus divitiis, ut se et sua omnia offerant Deo in sacrificium. Die Schrift von Aug. Hunnius: Calvinus judaizans, Wittenb. 1595 wird man in der Hauptsache als eine ungerechte betrachten müssen. In den meisten Fällen, in denen Calvin von der gangbaren Auslegung abweicht, ist er im Rechte, und wo er zu weit geht, da trifft die Schuld weniger ihn als die orthodoxe dogmatische Befangenheit, die durch ihre Aufhäufung willkührlicher Erklärungen ein begründetes Mißtrauen in ihm hervorgerufen hatte. Es ist unmöglich, gleich überall das Richtige zu treffen, wenn durch solche Verirrungen eine durchgreifende Revision und Reformation nothwendig gemacht wurde.

wo sie auf sicheren Gründen beruht. Darin aber haben die Lutherischen und Reformirten Theologen einen Vorzug vor den Kirchenvätern, daß sie der Allegorischen Interpretation ganz entsagen oder wenigstens sie in engere Gränzen einschließen und daß sie überhaupt eine größere Scheu vor der Willkühr tragen, überall sich wenigstens die Aufgabe gründlicher Beweisführung stellen.

Unter den Werken, welche die Ergebnisse der kirchlichen Theologie auf diesem Gebiete concentrirt mittheilen, ist das bedeutendste der Nucleus prophetiae von Anton Hulsius, Leiden 1683. 4, worin man die Jüdischen Erklärungen fleißig gesammelt und scharfsinnig widerlegt findet. Viel weniger gewähren des Coccejaners Abr. Gulich beide Werke theologia prophetica, Amsterd. 1675. 4. 2. Ausg. 1690. 4. und des Nicol. Gürtler systema theologia proph. Amsterd. 1702, 2. Ausg. Ff. 1724. Oporin, Prof. in Göttingen, in der Schrift: die Kette der in den Büchern des A. T. befindlichen Vorherverkündigungen von dem Heilande, Gött. 1745, hat sich den Zweck gesetzt, den Zusammenhang aller anderen Mess. Weiss. mit den vier „feierlichen Verheißungen" Gen. 3, 15. Gen. 12. Deut. 18 u. 2 Sam. 7 und die stete Beziehung der späteren auf die früheren nachzuweisen.

Es läßt sich schon von vornherein nicht erwarten, daß diese Erklärungsweise ohne Opposition geblieben seyn wird: auch war es natürlich, daß dieselbe, wie ein Gegensatz den anderen hervorruft, ebenfalls nicht ohne Uebertreibung sich geltend machte. In der alten Kirche suchte zuerst Eusebius von Emesa die auf den Messias bezogenen Stellen zu sichten und zu unterscheiden, was nur durch allegorische und was durch eigentliche Auslegung von ihm erklärt werden könnte. (Hieronymus catal. script. eccles. c. 119.) In seine Fußstapfen hat Diodorus von Tarsus, der viele Weissagungen, die von Anderen ausschließlich von Christo erklärt wurden, nur im höheren Sinne auf ihn bezog, und be-

hauptete, es gebe nur wenige, die auf Christum direct, *μόνον καὶ κυρίως, κατὰ ῥητὸν* und *καθ' ἱστορίαν* gingen. Noch weiter ging der Schüler des Diodorus, Theodorus von Mopsveste, welcher gegen die der Auslegungsweise des Origenes folgenden ein besonderes Buch schrieb; seine Erklärungsweise wurde für ketzerisch erklärt und verdammt; sie fand daher nur wenige Anhänger, welche so weit gingen, wie er. Unter ihnen ist Cosmas Indicopleustes zu nennen, der selbst die deutlichsten Messianischen Weissagungen, wie Sach. 9, 9. 10, welche Stelle er zunächst auf Serubabel bezog, ihres Gehaltes entleerte. Einen Mittelweg, welcher das Wahre aus beiden Richtungen vereinigen sollte, suchten Theodoret und Chrysostomus einzuschlagen*). Alle seine Vorgänger in der älteren Kirche überbot bei weitem Grotius. Es ist nicht ganz ehrlich gesprochen, wenn er in der Vorrede zum A. T. sagt, er habe „einige Stellen", locos nonnullos, die gewöhnlich von Christo erklärt werden, auf Begebenheiten bezogen, die den Propheten näher lagen. Denn er findet kaum an 6 oder 7 Stellen, namentlich Gen. 49, 10. Dan. 9, 24. Hag. 2, 7. 8. Mal. 3, 1 directe und eigentliche Beziehungen auf Christum; keine einzige Stelle des Jesaias wird von ihm eigentlich Messianisch erklärt. Den Gegensatz, in den er auf diese Weise mit dem N. T. gerieth, suchte er durch die Annahme zu verdecken, daß viele Aussprüche, die sich zunächst und eigentlich auf nähere Personen und Begebenheiten beziehen, im höheren Sinne auf die Zeiten des N. B. gehen, eine Annahme, die bei ihm sich vielfach als bloße Aushülfe zu erkennen gibt, und durch welche der Autorität des N. T. keineswegs Genüge gethan wird. Wenn z. B. Ps. 110 nicht direct Messianisch gedeutet wird, so

*) Vgl. die weitere Ausführung bei Ernesti in der gelehrten narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in Ecclesia Christiana in d. opusc. p. 495 sqq.

erscheint die ganze Beweisführung des Herrn in Matth. 22 als eine unbegründete. Aehnlich wie Grotius erklärten auch Hammond, Clericus, besonders in seiner früheren Periode, Limborch und die Socinianer, welche theilweise Grotius schon vorangegangen waren*). Diese Erklärungsweise ist offenbar nicht allein durch den Einfluß des Gegensatzes hervorgerufen worden, etwa wie allein durch ihn Calvin mehrfach bestimmt wurde, von der gangbarsten Erklärung auch da abzuweichen, wo sie auf gutem Grunde beruhte. Daneben haben noch andere Ursachen mitgewirkt. Ein Hauptgrund war lebhafter Drang nach geschichtlicher Auffassung, verbunden mit Mangel an Kenntniß der prophetischen Anschauung. Man konnte sich nicht darin finden, daß die Aussichten auf das Messianische Heil bei den Propheten vielfach so unmittelbar an dasjenige gränzen, was sich unverkennbar auf die Gegenwart und die nächste Zukunft bezieht. Grotius selbst bemerkt, daß durch diesen Grund vorzugsweise seine Erklärungsart hervorgerufen worden: feci autem hoc, quod viderem male cohaerere verborum rerumque apud prophetas seriem, quae caeteroquin pulcherrima est. Sein nüchterner prosaischer Sinn machte ihn wenig geeignet zum Verständniß von Anschauungen, die über das Gebiet des Ordinären weit hinausgehen. Ferner, so wie die Liebe zu Christo und der feste Glaube an ihn die Anhänger der entgegengesetzten Erklärungsweise zu manchen gezwungenen Auslegungen veranlaßt hatte, so läßt sich bei dieser Richtung der Mangel an Liebe und Glaubensfestigkeit als mitbestimmende Ursache nicht verkennen. Diejenigen, welche die deutlichsten Stellen des A. T. lieber auf jedes andere Subject als auf ihren Herrn und Heiland beziehen, zeigen sich auch beim N. T. einer verwässernden und verflachenden, einer ausleerenden

*) Vgl. das Specielle bei Reuß, opusc. theol. 2 S. 118 ff.

und geistlosen Erklärung zugethan und man thut gewiß nicht Unrecht, wenn man beides aus derselben Quelle ableitet.

Der ehrwürdige Leipziger Theologe Chr. Aug. Crusius suchte in den hypomnemata ad theologiam propheticam, 3 Bde. Leipz. 1764 ff. beide Abwege zu vermeiden. Obgleich er in der Hauptsache auf Seiten der kirchlichen Theologie gegen Grotius und seine Genossen steht, so erklärt er sich doch gegen die praecipitantia de Christo interpretandi quae et quatenus de isto non agunt, quo fit, ut suspecta etiam reddantur, quae de illo recte intelliguntur*). Es finden sich in diesem Werke in einzelnen allgemeinen Ausführungen treffliche Lichtblicke vor**). Es bietet namentlich in Bezug auf das Wesen der prophetischen Anschauung mehrfach die Ansätze zu neuen richtigen Erkenntnissen

*) Th. 1 S. 113.

**) So findet sich z. B. bei ihm ganz das Richtige in Bestimmung des Begriffes Israels, den jetzt so manche wieder in Judaistischer Weise verkehren: obgleich er mit vollem Rechte die Unterscheidung zwischen dem leiblichen und dem geistlichen Israel verwirft, so findet er doch in der gesammten Christlichen Kirche die legitime Fortsetzung Israels, nach dem Vorgange des Apostels Paulus, der in Gal. 6, 16 die gesammte Christliche Kirche als den Israel Gottes bezeichnet, und in Phil. 3, 3 von allen wahren Gliedern der Christlichen Kirche, den äußerlich Beschnittenen und den Unbeschnittenen, sagt: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή. Crusius sagt Th. 1 S. 173: Omnes veri Christiani accensentur Israeli, non tamen eo modo ac si Israel vetus, proprie dictus, typus sit Israelis spiritualis, improprie dicti. Vetus Dei Israel etiam, antequam Christus venit, proselytas sinu suo excipere potuit, qui deinde partem gentis faciebant. Multo magis vi foederis et promissionis, postquam Christus venit, cujus fide verus Israel etiam antea coram deo censebatur, et a maculis gentis (Deut. 33, 5) discernebatur, gentibus quam plurimis secum coalescentibus jamjam amplificatus est, et postremum omnem omnino terram possidendam accipiet. Totum hoc ecclesiae corpus, cujus basis fuit pars fidelis Israelitarum secundum carnem, aliquando reliquias posterorum partis degeneris itidem in sinum suum recipiet. Man vgl. damit unsere Ausführungen Th. 1 S. 244 ff. Th. 3, 474 ff., dann zu Apoc. 7, 4 und C. 11 Th. 1 S. 538.

bar*). Dabei aber wird sich doch nicht verkennen lassen, daß Delitzsch**) die Bedeutung des Mannes und seines Werkes bedeutend überschätzt hat. Wer durch D. zu dem Werke hingeführt worden, wird sich gar sehr enttäuscht finden. Die Leistungen von Crusius für das A. T. können nicht entfernt mit demjenigen verglichen werden, was Bengel (der im A. T. nur geringe Studien und Einsichten besaß und dessen von Delitzsch gerühmte Verdienste auch um das A. T., die Einführung des Chiliasmus u. s. w. sehr zweifelhafter Natur sind) für die Erklärung des N. T. geleistet hat. Grade was Bengel so auszeichnet, der Geist der Hingabe an die Schrift, der mikroskopischen Beobachtung, geht Crusius gar sehr ab. Er hat sich in ein philosophisches System eingesponnen und tritt mit diesem an die Schrift heran. Seine Verdienste beschränken sich auf das Gebiet allgemeiner Gesichtspuncte. Wo er in die Details der Exegese eingeht, wird er ungenießbar. Für geschichtliche Auffassung hat er gar wenig Sinn. Man kann z. B. den ganzen langen Abschnitt über Bileam durchlesen, ohne eine einzige die Sache wirklich fördernde Bemerkung zu finden.

Man hatte bisher, einig in der Ueberzeugung, daß das A. T. überhaupt wahrhaft göttliche Offenbarung und speciell durch den Geist Christi gewirkte Vorherverkündigungen Christi enthalte, eigentlich nur über das Einzelne gestritten. Eine totale die Grundanschauung betreffende Verschiedenheit gelangte erst seit dem letz-

---

*) Z. B. Th. 1 S. 621: Res, quas Prophetae praedicunt, plerumque sistuntur complexe, ita ut in universo ambitu summatim spectentur, vel κατὰ τὸ ἀποτέλεσμα, h. e. secundum id, quod res erit, ubi ad fastigium suum pertigerit, non item adduntur partes singulae, nec successiva graduum consecutio, aut periodorum temporis distinctio, etiam ubi de remotis, vel per tempora longe dissita divisis dicitur.

**) Die bibl. prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius u. s. w. Leipz. 45.

ten Viertel des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr zur Herrschaft. Von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß die Natur ein selbstständiges, in sich abgeschlossenes Ganze bilde, auf welches Gott weder innerlich durch Eingebung, noch äußerlich durch Wunder einwirken wolle und könne, mußte man in ein ganz neues Verhältniß zu den Messianischen Weissagungen treten. Das eigentliche Wesen derselben wurde zerstört. Chr. F. Ammon, der erste, der von diesem Standpuncte aus eine umfassendere Behandlung des Gegenstandes gab, bezeichnet in seinem „Entwurf einer Christologie des A. T." Erl. 94 den Zweck seiner Schrift also: „Sie sucht die Behauptung zu begründen, daß die Vorsicht zwar durch die ganze Geschichte der Jüdischen Geistescultur und selbst durch die patriotischen Wünsche der Propheten unverkennbar auf die Erscheinung Jesu vorbereitet habe; daß aber ein fester und bestimmter Hinblick der hebräischen Seher auf den göttlichen Stifter unserer Religion, auf seine Person und Schicksale aus ihren Orakeln unerweislich bleibe."*) Man sieht, die Einwirkung des Rationalismus ist auch auf diesem Gebiete eine unbedingt zerstörende, allen Zusammenhang mit der christlichen Kirche aller Zeiten vernichtende.

Die Grundzüge der rationalistischen Ansicht sind folgende. Die Messianische Hoffnung ist nichts weiter als eine patriotische Phantasie der sogenannten Propheten, welche insgesammt der Vorwurf trifft, den Jeremias gegen die falschen Propheten erhebt, daß sie, „aus ihrem Herzen" weissagten. Sie ist auf rein natürlichem Wege, ohne unmittelbare göttliche Einwirkung entstanden. Die Nation war unter David und Salomo auf den höchsten

---

*) Wenn Consequenz an sich und unter allen Umständen eine Ehre wäre, so würde diese Ehre hier Ammon zuerkannt werden müssen. Er spricht sich in seiner ein Menschenalter später erschienenen „Weltreligion", in der er seine Lebensstellung mit Einem Worte bezeichnet hat, noch grade so aus.

Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt; schon bald nachher sank sie wieder herab; durch den Abfall der zehn Stämme wurde die Kraft des Volkes zuerst gebrochen; die Invasionen der Assyrer und später der Chaldäer brachten es seinem Untergange nahe. Hand in Hand mit dem äußeren ging der innere Verfall. Götzendienst und Sittenlosigkeit nahmen immer mehr überhand. Was war nun wohl natürlicher, als daß die Propheten, sich über die Gegenwart erhebend, von der Zukunft die Rückkehr der Davidischen und Salomonischen Zeiten erwarteten und diese Hoffnung an einen großen zukünftigen Nachkommen Davids knüpften, unter dessen gerechter Regierung das Volk ebenso glücklich als gottergeben seyn und seine ungerechten Bedränger besiegen sollte?*)

Mit der Begründung dieser bis dahin in der christlichen Kirche unerhörten Ansicht hat sich der Rationalismus, der nichts anders ist, als keimender Atheismus, dessen ganze Tendenz dahin geht, Gott von den irdischen Dingen auszuschließen, womit der Weg zur Läugnung seines Daseyns gebahnt wird, gar wenig Mühe gemacht. Er war sich der Sympathieen seiner Zeitgenossen bewußt. Doch wollen wir das hier und da Vorgebrachte aus seiner Zerstreuung aufsammeln und einer Beleuchtung unterwerfen. 1. „Der menschliche Ursprung der Messiasidee geht

*) Man vgl. de Wette bibl. Dogm. §. 138: „David war der erste, welcher die getheilte zerrüttete Nation vereinigte und zu Wohlstand und Macht erhob; mit der Theilung des Reiches war dieses goldne Zeitalter schon zu Ende. Natürlich, daß man die Hoffnung der Rückkehr desselben an das Davidische Haus knüpfte und aus demselben einen Helden, seinem Urahn ähnlich erwartete. In der Periode vor David mag man die allen Menschen gemeine Hoffnung des Besserwerdens wohl auch genährt haben, aber die Hoffnung des Messias konnte erst nach David entstehen, da unter diesem Könige die Nation gleichsam erst zur Besinnung gekommen und die Vortheile des theokratischen Königthums kennen gelernt hatte. Hieraus folgt von selbst, daß diese Hoffnung Judäischen Ursprunges ist."

daraus hervor, daß dieselbe wandelbar gewesen, so wie das Schicksal des Volkes wandelbar war. Nun ist es ja aber unmöglich, daß sich das wandelbare Bild verschiedner Zeiten an einem unwandelbaren Subjecte zu einer gewissen Zeit durchaus realisiren sollte." *) Wir antworten: die Messianische Verkündung ist nur insofern wandelbar, als in ihr immer diejenigen Seiten hervorgehoben werden, welche unter gegebenen Verhältnissen zur Erbauung des Volkes Gottes dienen konnten, nach der Weise der ganzen heiligen Schrift, deren eindringende Wirkung dadurch bedingt ist, daß sie nicht lehrt, wie ein dogmatisches Compendium, sondern in lebendiger Beziehung auf die Bedürfnisse der Gegenwart. Nur dann würde dieser Grund beweisend seyn, wenn sich wirkliche Widersprüche finden. Solche hat aber Niemand nachzuweisen vermocht. Der scheinbare Widerspruch z. B., welcher zwischen den Verkündungen des leidenden Christus und des Christus in Herrlichkeit statt findet, wird dadurch gelöst, daß in der Stelle, welche den Mittelpunct aller Verkündungen des leidenden Christus bildet, Jes. 53, das Leiden nur als Durchgangspunct für die Verherrlichung und als ihre nothwendige Bedingung erscheint. Das aber entscheidet gegen den „menschlichen Ursprung der Messiasidee," daß trotz aller Wandelbarkeit der Verkündung doch alle zerstreuten Züge derselben sich zu einem widerspruchslosen, harmonischen Lebensbilde vereinigen, und daß dieß Lebensbild genau mit der historischen Erscheinung Christi übereinstimmt. Es erklärt sich dieß nur daraus, daß hinter den menschlichen Organen eine göttliche Causalität verborgen ist, welche das Auseinandergehen des Mannigfaltigen in Widerspruch und Unzusammenhang verhütete und im Laufe der Jahrhunderte stets neue Züge hinzufügend, so wie das Bedürfniß der Kirche dazu auf-

*) Ziegler in Henke's Magazin 1, 1 S. 88.

forderte, dieß Lebensbild gestaltete. 2. Es finde sich, wird behauptet, „auch nicht Eine bestimmte und unumwundene Vorherverkündung Jesu von Nazareth als des einzigen Beglückers der Juden und Heiden" überall treten uns nur „dichterische, unbestimmte, vieldeutige Schilderungen der Zukunft" entgegen.*) Es ist aber die allgemeine Weise Gottes in der Schrift soviel Klarheit zu geben, daß der Glaube, dem allein die heil. Schrift bestimmt ist, sich orientiren und soviel Dunkelheit, daß der Unglaube sich verirren kann, wie ja auch in der Natur Gott sich nicht blos offenbart, sondern auch sich verbirgt, damit er nur von den Suchenden gefunden werde. Stellen wie Jes. 53 und überhaupt, im Zusammenhange mit diesen Mittelpuncten betrachtet, alle Mess. Verkündungen sind dem Wesen nach völlig bestimmt und unumwunden, nicht dichterisch, nicht vieldeutig, aber es ist durch die dem gemeinen Bewußtseyn unzugängliche Form dafür gesorgt, daß das Wort des Herrn: *ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις* auch hier seine Anwendung findet. Es sollen eben nicht alle die Schrift verstehen. Der Apostel redet von solchen, welche dazu gesetzt sind oder von Gott verordnet die Schrift nicht zu verstehen (1 Petr. 2, 8) und wenn es überhaupt solche gibt, so müssen es vor allem die Männer der Weltreligion seyn, die Psychiker, welche keinen Geist haben. 3. Die Messianischen Weissagungen seyen „rein politischen Inhaltes, tragen einen national-jüdischen und selbstsüchtigen Character."**) So müßten sie allerdings beschaffen seyn, wenn sie menschlichen Ursprunges wären. Daß sie nicht so beschaffen sind, daraus werden wir später den Beweis ihres göttlichen Ursprunges führen. Freilich, wenn man den Wunsch hat, daß sie so beschaffen

*) v. Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion 1 S. 189 ff.
**) v. Ammon a. a. O.

seyn mögen, so ist auch dafür gesorgt, daß man in dem Buchstaben dieser Weissagungen Manches finden kann, was scheinbar zum Beweise dient. Wer aber durch den Geist Christi befähigt wird auszulegen, was der Geist Christi vorherverkündet hat, der erkennt überall den geistlichen Hintergrund, der wird befähigt zu scheiden zwischen dem Gedanken und seiner Hülle und Einkleidung. Wie nöthig diese Scheidung ist, das zeigt in einem Beispiele Jes. 19, 19, wonach in der Zeit des Messias ein Altar des Herrn inmitten des Landes Aegypten errichtet wird, (vgl. Th. 1 S. 165—6) verglichen mit Jes. 2, 2 ff. 66, 23, wonach in der Messianischen Zeit die Heiden nach Jerusalem ziehen. 4. Es soll manches vorkommen, was gar nicht in der Zeit des N. T. erfüllt worden ist. Was man aber hier anführt, beruht zum Theil auf falscher Auslegung. So z. B. wenn behauptet wird, bei Ezechiel verheiße Jehova statt eines Davidischen Sprößlinges seinen Knecht David selbst dem wiederhergestellten Volke als König*) — der Messias ist nach Ez. 17, 22 ein zartes Reis von dem Wipfel einer hohen Ceder, ein Sproß und Abkömmling des Davidischen Stammes, nicht David selbst —, oder wenn man den alten Irrthum erneuert, Maleachi verkünde in C. 3, 23 die leibhaftige Wiederkehr des alten Elias als Vorläufers des Messias, „wahrscheinlich auf dem Wege der Seelenwanderung"**), von der das ganze A. T. nichts weiß. Anderes beruht auf der Blindheit des Rationalismus in Bezug auf das wahre Wesen Christi. So z. B. wenn gesagt wurde: der Messias wird als König dargestellt, welche Aussicht Christus nicht realisirt hat; er sollte ewig herrschen auf Erden, Christus verließ dieselbe nach kurzer Wirksamkeit, so zeugt das von schmählicher Verkennung desjenigen, der sich selbst für einen König erklärt, Joh. 18, 37, den Inhaber

*) D. Strauß, Glaubenslehre 1 S. 80, vgl. dagegen Th. 2 S. 571.
**) Strauß u. v. Ammon a. a. O.

einer *βασιλεία*, die um so mehr weltbeherrschend ist, da sie nicht aus der Welt ihren Ursprung hat, sondern unmittelbar aus dem Himmel, V. 36, den Sohn des himmlischen Königes, Matth. 22, 2, vgl. 21, 37, und der vor seinem Scheiden von der Erde feierlich erklärt, daß ihm alle Gewalt gegeben sey im Himmel und auf Erden und daß er bei den Seinen bleiben werde alle Tage bis ans Ende der Welt. 5. Daraus, behaupteten Ammon und Baumgarten Crusius, daß Christus in Luc. 7, 28 und Matth. 11, 11, sage, Johannes der Täufer, obgleich der größte Prophet unter dem A. B. sey doch geringer als das geringste Mitglied des neuen Gottesreiches (nach der richtigen Erklärung: er stehe nur auf gleicher Stufe mit den Kleinen unter dem N. B., Th. 3 S. 666) folge, daß man sich von der göttlichen Erleuchtung der Propheten nicht eben hohe Vorstellungen machen dürfe. Jener Ausspruch des Herrn bezieht sich aber nur auf die gewöhnlichen Gaben des heiligen Geistes, die Johannes zu Theil geworden und auf seinen Gnadenstand, wie die Umstände zeigen, unter denen er gethan wird, sein Zusammenhang mit dem *μακάριος ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί:* es galt der Thatsache ihr Auffallendes zu benehmen, daß Johannes in dem Glauben an Christum wankend geworden war. In Bezug auf den persönlichen Gnadenstand nahm Johannes nur eine mit dem Maaße des N. B. gemessne niedere Stellung ein, weil er nicht in nahe Verbindung mit Christo getreten war, und noch mehr, weil er die Gaben nicht besaß, deren Ertheilung durch Christi Versöhnungstod bedingt war, Joh. 7, 39. Je unvollkommner aber unter dem A. B. die ordentlichen Gaben waren, desto nothwendiger war die Ertheilung der außerordentlichen an die Knechte und Organe Gottes und desto wunderbarer mußten sie sich gestalten. Christus vindicirt in derselben Stelle dem Johannes die Würde eines Propheten im vollen Sinne und weist zugleich hin auf die ächt prophetische Würde des Maleachi, der im Geiste von diesem

Vorläufer des Herrn geredet hatte: *οὗτός ἐστι περὶ οὗ γέγραπται: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.* Wollte der Herr hier den Propheten die göttliche Erleuchtung absprechen, so würde er in Widerspruch treten mit der Stellung, welche das N. T. sonst überall den Propheten zuweist*). 6. Auf exegetischem Unvermögen beruht die Behauptung von L. Bauer**): „Die Hoffnung der Propheten ist nicht erfüllt worden. Ihr Staat erreichte nach dem Exil nie diesen hohen Gipfel des Glückes, und statt, daß dieses religiös politische Reich mit allem seinem Cultus ewig dauern sollte, hat es nun schon länger als vor 1700 Jahren sein Ende genommen." Wir haben bereits anderweitig nachgewiesen, daß die legitime Fortsetzung Israels die Kirche Christi ist, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen und nicht überwältigt haben und der durch alle Zeiten ein energischer und erfolgreicher Trieb einwohnt nach Ausdehnung bis zu den Enden der Erde. Die Zerstörung Jerusalems war nicht eine Niederlage, sondern ein Sieg Israels, Luc. 21, 28. 31. Die Propheten sind soweit entfernt der Masse der Juden von der Erscheinung des Messias Heil zu versprechen, daß sie vielmehr ihre Verwerfung und die Zerstörung der Stadt ausdrücklich damit verbunden setzen, wie ebenso auch die völlige Aufhebung ihres Cultus.

So zeigt sich also, daß die rationalistische Ansicht von allen haltbaren Gründen entblößt ist. Dagegen aber wird sie von folgenden Gegengründen getroffen.

---

*) Crusius theol. proph. 1 S. 5: Scriptura fidem superstrui vult prophetis, quod docet praxis Christi nec non piorum hominum tempore Christi, v. g. Zachariae, Luc. 1, 70, Mariae, Luc. 1, 54, et omnium apostolorum, ut et diserta effata, Joh. 5, 39. 2 Tim. 3, 15. 1 Petr. 1, 12. 13.

**) Theologie des A. T. Leipz. 1796 S. 404.

1. Die ganze Ansicht vom Prophetenthum, welche dieser Hypothese zu Grunde liegt, ist eine falsche, dem A. T. selbst und den Zeugnissen Christi und der Apostel widersprechende. Schon Herder (Briefe S. 234) bemerkt, daß man die Propheten nicht, wie es nach dieser Hypothese geschieht, für Träumer und Schwärmer erklären dürfe, ohne zugleich die Geschichte des Jüdischen Volkes, die Haushaltung, die Gott mit ihm hatte, kurz, seine ganze Existenz in und mit dem A. T. als Traum aufzugeben oder als Betrug zu verdammen. Das Prophetenthum gehört nothwendig in das Ganze der Oeconomie des A. T. Der Gründer derselben hat ihm dort seine Stelle angewiesen. Gott erklärt durch ihn in Deut. 18, Er wolle Propheten erwecken, Er wolle eine Worte in ihren Mund geben, sie sollen reden alles, was Er ihnen gebieten werde, wer ihre Worte nicht höre, die sie in seinem Namen reden werde, von dem wolle Er es fordern. So sprechen also gegen die Hypothese alle die Gründe, welche überhaupt den göttlichen Ursprung und die göttliche Leitung der Oeconomie des A. B. bekunden. — Ferner, diese Hypothese fällt mit der Nachweisung jeder einzelnen erfüllten speciellen Weissagung der Propheten, außer den Messianischen. Denn hat sich Gott in anderen Fällen zu ihnen als zu seinen Gesandten bekannt, so dürfen wir auch die Messiasidee nicht für ein Erzeugniß ihrer Willkür halten. Wer sich also zu dieser Hypothese bekennt, muß zugleich alle den gewaltsamen Operationen beipflichten, wodurch der Rationalismus die merkwürdige Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung zu verdecken gesucht hat. Eine einzige Weissagung wie die des Jeremias von den 70 Jahren der Chaldäischen Dienstbarkeit, oder von dem Sturze Babels (C. 50. 51) oder wie Sach. 9, 1—8 reicht schon hin, um das Unbegründete dieser Ansicht vom Prophetenthum und also auch das Unbegründete dieser Hypothese darzuthun. Ueberhaupt spricht gegen dieselbe Alles, wodurch die Propheten ihre göttliche Sendung be-

stätigten, die Zuversicht z. B. mit der sich Jesaias in C. 7 erbietet, Ahas ein Zeichen aus der Höhe oder aus der Tiefe zu geben, und das von ihm nach C. 38 Hiskias wirklich gewährte Zeichen. Ferner, die Propheten selbst sind aufs festeste davon überzeugt, daß sie nicht aus eigner Willkür, sondern durch den inneren Trieb des heiligen Geistes reden — vgl. außer dem beständig wiederholten: so spricht der Herr, z. B. Am. 3, 7: „der Herr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten," V. 8, Jer. 1, 9. 10. 20, 7 ff., dann die ganze in Th. 2 S. 204 f. besprochene Reihe von Aussprüchen des Jesaias, und in dieser Ueberzeugung erdulden sie willig alle Leiden, welche ihre Weissagungen über sie herbeiführen. Welche unüberwindliche Energie diese Ueberzeugung besaß, das kann man an dem Beispiele des Jeremias sehen, dann auch an dem des älteren Micha in 1 Kön. 22. Aus dem eignen Herzen und auf eigne Hand zu weissagen, das betrachten die Propheten als ein untrügliches Kennzeichen des falschen Prophetenthums, Jer. 14, 14. 23, 21. 27, 14. 15. 29, 9. Von diesem wissen sie sich durch eine weite Kluft geschieden, welche der Rationalismus vergeblich auszufüllen sucht. Daß die Ueberzeugung der Propheten Organe Gottes zu seyn eine begründete war, wird durch die imponirende Stellung bezeugt, welche sie Jahrhunderte hindurch in dem Volksleben einnahmen. Der Rationalismus ist unfähig diese Stellung zu erklären. Das Beispiel Savonarolas zeigt, wie schnell das Prophetenthum, zumal in seiner so höchst schwierigen Lage, zu Schanden geworden seyn würde, wenn es sich nicht wahrhaft übernatürlicher Gaben erfreut hätte. — Dann, man kann gar keine Analogie dafür beibringen, daß die Propheten sich sanguinischen Hoffnungen überlassen haben: Im Gegentheil, wenn Alles sich denselben hingab, und wenn die falschen Propheten sie durch erdichtete Weissagungen beförderten, so verkündeten sie, ohne die daraus entspringende Gefahr zu achten, das drohende Unglück,

vgl. z. B. Jer. 28. Dagegen finden wir nirgends eine Spur, daß die falschen Propheten, welche sich bei dem Volke durch die Eröffnung angenehmer Aussichten beliebt zu machen suchten, je von dem Messias geweissagt hätten. Sie hielten sich auf dem Gebiete der nächsten Zukunft, Jer. 28. 1 Kön. 22, 11. Micha 3, 5. Das von dem ersten Ursprunge an geweihte Gebiet des Messianischen Heiles wagten sie nicht zu betreten. Endlich, so oft Christus und die Apostel der Propheten erwähnen, reden sie von ihnen als außerordentlichen, vom heiligen Geiste ergriffenen Gesandten Gottes und was in 2 Petr. 1, 21 mit dogmatischer Schärfe ausgesprochen wird: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* liegt überall als Voraussetzung zu Grunde.

2. Ebenso steht diese Hypothese in directem Gegensatze gegen dasjenige, was Christus und die Apostel speciell von den Messianischen Weissagungen der Propheten aussagen. Nach dieser Hypothese wäre die Uebereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung bloß zufällig; dagegen gibt Christus es häufig als einen Mitzweck der Begebenheiten seines Lebens an, die Weissagungen zu erfüllen und dadurch seine göttliche Sendung zu bewähren. Er gibt sich als den von den Propheten Angekündigten zu erkennen; er spricht die Ueberzeugung aus, daß nichts ihm begegne, was nicht schon von ihnen vorherverkündigt worden. Er wirft in Luc. 24, 25 den Jüngern ihren schwachen Glauben an die Weissagungen derselben vor, während dieser Glaube nach der rationalistischen Hypothese eine Schwachheit war. Er erklärt in Luc. 24, 44 den Aposteln die Weissagungen in den Büchern Mose's, den Propheten und den Psalmen, die von ihm handelten. Die Apostel weisen an zahlreichen Stellen die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nach. Paulus redet in Apgsch. 26, 6 von der Verheißung, die den Vätern durch Gott

geworden, den der Rationalismus von der Messianischen Verkündung ganz ausschließt, und ebenso schlägt auch Petrus, der Apostel, auf den Christus seine Kirche gründet, der rationalistischen Hypothese gradezu ins Angesicht, in dem er die Messianische Verkündung aus Offenbarung ableitet (ἀπεκαλύφθη, 1 Petr. 1,12), die er in Gegensatz stellt gegen ihr eignes Forschen und Fragen, und sie auf den in ihnen wirkenden Geist Christi (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) zurückführt, 1 Petr. 1, 11, ein unbedingt supranaturales Princip, während sie nach der rationalistischen Hypothese aus ihrem eignen Geiste schöpften.*)

3. Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die natürliche Entstehung dieser Hoffnung in den Zeiten nach der Trennung des Reiches erklären zu können. Nun läßt sich aber nach-

*) Wir machen bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, daß die St. 1 Petr. 1, 10—12 der gegebenen Auslegung von Dan. 9 zur Bestätigung dient. Die Beziehung auf Dan. 9 wurde von Bengel richtig erkannt, welcher zu V. 12 bemerkt: tempora v. gr. per LXX hebdomadas apud Danielem definita exacte pertingunt ad aetatem Christi in terra et ad fideles tum viventes, id valet nobis. Et Petro quidem agente exierunt illae hebdomades. Diejenigen, welche, wie z. B. Steiger, diese Beziehung verkannten, haben den Sinn völlig verfehlt. Die Absicht ist die Leser zur Erkenntniß der ihnen widerfahrenen Gnade zu führen. Das Forschen der Propheten wurzelt in dem Wunsche, daß es ihrer Zeit schon vergönnt seyn möge, Christum zu schauen. Was jene ersehnten, das ist den Zeitgenossen des Apostels geworden, denen es nach einer schon den Propheten gewordenen Offenbarung bestimmt war. Seyd dankbar! Dan. 9 ist die einzige Stelle, in welcher sich das von Petrus gewiß nicht auf eigne Hand angenommene Suchen und Forschen nach der Zeit des Messias kund gibt. Wir haben gezeigt (Th. 3 S. 20), daß die Hauptfrage in Dan. 9 die ist, ob nach Ende der 70 Jahre des Jeremias das Messianische Heil in unmittelbarer Aussicht stehe — ἑαυτοῖς, das 69. Jahr war schon herangekommen; ἐξεζήτησαν und ἐξηρεύνησαν zeigt in Einklang mit V. 3 bei Daniel die Intensität des Suchens und Fragens an. Dan. 9 ferner, wo die göttliche Antwort dahin lautet, daß das Messianische Heil nicht in der Gegenwart, nach Ende der 70 Jahre des Jeremias, sondern nach 70 Jahrwochen erscheinen werde, ist die einzige St. des A. T., welche eine bestimmte Offenbarung enthält, daß die Erscheinung Christi grade der Zeit der damaligen Generation (ἡμῖν) angehören soll.

weisen, daß die Mess. Erwartung Israel schon von seinem ersten Lebensgrunde an einwohnte. Messianische Hoffnungen ziehen sich schon durch den Pentateuch hindurch. Die Gegner haben sich hier mehrfacher Aushülfen bedient. Vergeblich suchen Einige die Mess. St. durch anderweitige Deutung zu beseitigen. Andere (Ziegler a. a. O. S. 61 ff.) behaupten, die Aussichten im Pent. können nicht Mess. Hoffnungen genannt werden, weil sie nicht an die Person eines Königs geknüpft seyen. Dabei aber macht man willkürlich den Begriff eines Königes als das einzige und charakteristische Merkmal der Mess. Weissagung geltend. Man müßte dann auch läugnen, daß Stellen, wie Jes. 42. 49. u. 53, wo der Messias als Prophet und Hoherpriester erscheint, auch wenn jede anderweitige Beziehung zurückgewiesen worden, mit Recht Mess. Weissagungen genannt werden können. Zudem aber fehlen im Pent. die Hinweisungen auf das Königl. Amt Christi nicht, wie man dieß nach seinem grundlegenden Charakter von vorherein erwarten muß. Von Bedeutung ist schon, daß in den Verheißungen an die Patriarchen das: Könige werden von dir ausgehen, so stark hervortritt. Wir erwarten danach, daß die Erfüllung der Verheißungen in Gen. 12, 1—3 und den Parallelst. sich um das Königthum gruppiren wird, daß dieß der Canal des Segens seyn wird für Abrahams Geschlecht, ebenso auch der Canal, welcher den Segen von Israel zu den Heiden herüberleitet. Ganz bestimmt aber tritt uns das Königthum des Messias entgegen in der selbst von Rosenmüller, Winer, Baumgarten-Crusius Messianisch erklärten St. Gen. 49, 10. Danach soll die Herrschermacht Judas gipfeln in Schilo, dem Friedlichen, dem die Völker der Erde gehorchen. Bileam weissagt in 4 Mos. 24, 17 von dem Sterne, der aus Jakob hervorgeht und von dem Scepter, das aus Israel sich erhebt. Andere endlich, wie de Wette, berufen sich auf die spätere Abfassung des Pentateuches; allein auch abgesehen davon, daß die Behauptung derselben auf unzu-

reichenden Gründen beruht, führen die Mess. Weissagungen des Pentateuches schon durch sich selbst den Beweis ihrer Ursprünglichkeit. Ihr stufenweises Fortschreiten vom Unbestimmteren zum Bestimmteren, ihr keimartiger Charakter, ihre unverkennbare Verschiedenheit von den Messianischen Verkündungen aus der Zeit nach Errichtung des Königthums, Alles dieß erklärt sich nur bei der Annahme, daß wir hier Wahrheit und nicht Dichtung vor uns haben. Zudem erklärt sich die beherrschende Gewalt, welche die Messianische Hoffnung über das Volksbewußtseyn ausübte, nur dann, wenn die Wurzeln dieser Hoffnung bis in die ersten Anfänge des Volkes hinaufgehen. — Ferner diese Hypothese wird als unrichtig erwiesen durch das Vorhandenseyn der Mess. Weiss. 2 Sam. 7 und der Mess. Psalmen aus dem Davidischen Zeitalter. Daß dasselbe mit ihr unverträglich und bei ihr unerklärlich sey, wird von ihren Vertheidigern ausdrücklich bemerkt. So sagt z. B. Ziegler S. 73: „Nun lag aber in der Zeit Davids und Salomos gar keine Veranlassung, die einen größeren Beglücker der Nation wünschen oder ahnen ließ; denn sie waren damals die glücklichsten Regenten, welche die Nation je gehabt hatte. Die Psalmen also in unserer Sammlung, welche in diese Periode fallen, enthalten höchst wahrscheinlich keine weitere Ahndung, sondern die heiligen Sänger fanden den Stoff zu ihren Liedern vor sich oder nahmen ihn aus der Vorzeit." Ebenso L. Bauer a. a. O. S. 374: „Ist diese Entwickelung des allmäligen Ursprunges der Idee vom Messias richtig, so kann sie nicht eher als in der Periode der Könige, und zwar in der letzteren entstanden seyn." S. 375: „Was hätte auch unter David und Salomo auf die Idee eines Erretters der Nation führen können, da das Reich mächtig war, die Nation sich gegen Osten und Westen, Süden und Norden ausbreitet." Die Zwangskünste, die man anwendet um den Messias aus den Psalmen der Davidisch-Salomonischen Zeit wegzubringen, zeigen recht

deutlich, wie unverträglich die vorliegenden Thatsachen mit der rationalistischen Hypothese sind. — Auch das spricht gegen die letztere, daß die Messianische Hoffnung dem Reiche Israel mit dem Reiche Juda gemeinsam ist, während sie nach der Behauptung der Gegner rein Judäischen Ursprunges seyn und specifisch Judäischen Charakter tragen soll. Auch hier muß man sich der lästigen Thatsachen mit Gewalt entledigen. So behauptet Gramberg Religionsgesch. 1 S. 585, Hoseas wolle in C. 3, 5 „nur ganz allgemein die Rückkehr des Volkes zu Jehova unter Leitung des rechtmäßigen theokratischen Königsstammes andeuten, ohne daß ihm ein bestimmtes Individuum vorschwebt," vgl. dagegen Th. 1 S. 328. Derselbe sagt S. 590 in Bezug auf Amos: „Eines persönlichen, individuellen Messias gedenkt er natürlich gar nicht, ja er hat, da er sich meistens wohl in Israel aufhielt, für die Davididen kein besonderes Interesse." Vgl. dagegen Th. 1 S. 448. 9. Alles Heil, die Verherrlichung des Reiches Gottes durch die Ausdehnung weit über die Gränzen der Heiden, V. 12 und durch die Ertheilung des ganzen Reichthums der göttlichen Gaben, V. 13—15 ist dem Amos abhängig von der Herstellung der verfallenen Hütte Davids, und auf die Person des Messias weist er, wenn auch nicht direct doch indirect deutlich genug hin.

4. Die Gegner machen selbst nur Anspruch darauf, die Idee von einem blos menschlichen Messias in Herrlichkeit, von einem politischen Messias, der die Theokratie zu großer Macht und Herrschaft erheben werde, durch diese Hypothese erklären zu können. Wie die Mess. Hoffnung, deren Erklärung man unternimmt, beschaffen sey, darüber spricht sich de Wette*) also aus: „Was keine Philosophie, kein Glauben lösen konnte, das sollte dieser in

*) Beitrag zur Characteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer 1807. II. S. 307.

der That und Wirklichkeit; die da glücklich seyn sollten, sollte er glücklich machen, den jetzt so lästigen Uebermuth der Frevler, Gottlosen, Barbaren sollte er dämpfen und die Armen, die Dulder, die Unterdrückten, Israel über sie triumphiren lassen. Die so lange zum Sprüchwort und Spott der Völker gewesen, sie sollten Herrscher und Könige derselben seyn." Dieß ist aber die Messianische Erwartung der späteren fleischlichen Juden, nicht der Propheten. Grade dadurch, daß man sich genöthigt sieht, die Idee des Messias zu verfälschen, legt man das Geständniß ab, daß man die wahre nicht aus natürlichen Ursachen erklären kann. Man muß durch gewaltsame Auslegung alle die Stellen beseitigen, welche die Lehre von der Gottheit und von dem Leiden, dem Tode und der stellvertretenden Genugthuung enthalten, und überhaupt, die von einem Messias in Niedrigkeit handeln. Man muß einseitig stehen bleiben bei den Stellen, welche sich auf das Königliche Amt des Messias beziehen und sich aller derjenigen zu entledigen suchen, in denen er zugleich als Prophet und Hoherpriester erscheint. Mit Recht bemerkt Steudel*): Die Messiasidee ist eine viel reichere und tiefere, als sie hätte seyn können, wenn sie ihr Leben aus der Vergegenwärtigung Davids des Helden und seiner Zeit zu schöpfen gehabt hätte." Im Widerspruche gegen den behaupteten politisch-nationalen trägt die Messianische Verkündung von ihren ersten keimartigen Anfängen an religiös universalen Character. Sems Glück besteht nach Gen. 9 darin, daß Gott mit ihm in die innigste Gemeinschaft tritt und sich unter ihm als Jehova offenbart und Japhet findet Jehova in den Hütten Sems. „Es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde" heißt es in der Verkündung an Abraham. Das Heil ist kein niederes, politisches; es besteht in der Aufhebung des Flu-

*) Die Theologie des A. T. S. 429.

ches, der seit dem Sündenfalle auf der ganzen Erde lastet, es gehört nicht einem einzelnen Volke an, sondern dem gesammten Menschengeschlechte. — Ferner, wenn diese Hoffnung ein Erzeugniß des Patriotismus war, wie läßt es sich dann erklären, daß die Propheten so einstimmig verkünden, der Messias werde nicht eher erscheinen, bis vorher das Davidische Geschlecht völlig herabgesunken, alles Herrliche nicht blos in Israel, sondern auch in Juda zu Grunde gegangen sey.*) Daß die Propheten, auch diejenigen, welche wie z. B. Jesaias und Micha in den Zeiten verhältnißmäßiger Blüthe weissagten, diese Ueberzeugung aussprachen, zeigt, daß sie nicht aus dem Sinne des Fleisches redeten, daß sie vielmehr Organe Gottes waren. Patriotische Phantasten würden von dem vorhandenen Besitze nichts aufgeben, würden an das Vorhandenseyn desselben ihre schwärmerischen Hoffnungen anknüpfen. Wie lassen sich die Stellen erklären, wo mit der Erscheinung des Messias ein großes richtendes Gericht über das Bundesvolk selbst, der Unglaube des größeren Theiles desselben, seine Verwerfung und die Zerstörung der Stadt Jerusalem als verbunden gesetzt wird? Vgl. z. B. Jes. 49. Dan. 9. Sach. 11 u. 13. Mal. 3. Wie läßt es sich erklären, daß die Propheten das Heil der Messianischen Zeit einstimmig nicht etwa auf das alte Bundesvolk beschränken, sondern auf alle Heidenvölker ausdehnen, daß sie grade bei dieser Parthie der Messianischen Aussicht so besonders gern verweilen und immer darauf zurückkommen? Freilich, wären diese Verkündungen alle von der Art, wie Hag. 2, 7, wo das Hinzuströmen der Heiden mit allen ihren Gütern und Gaben aus dem Gesichtspuncte der Verherrlichung des Gottesreiches, der Tröstung für das arme elende verachtete, unter dem Drucke der Heidenwelt seufzende Israel ange-

*) Vgl. 1, 190. 415. 600. 2, 123. 127. 3, 368.

schaut wird, oder Jes. 60, wo es z. B. in V. 10 heißt: „Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige werden dir dienen," so könnten sie wohl mit einigem Scheine aus dem Sinne der Natur abgeleitet werden, obgleich es schon da auffallen muß, daß die Heiden zur vollen Theilnahme am Heile zugelassen werden, im Einklange mit der schon in der Genesis beständig wiederholten Zusage, daß durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Wenn Ziegler S. 67 sagt: „Für die übrigen Nationen auf Gottes Erde mußte die Periode im Messiasreiche eine eiserne Zeit heißen, die immer eiserner wurde, jemehr die Hebräer die Härte anderer Nationen, der Barbaren des Orientes fühlen und den Nacken beugen mußten," so schildert er ganz treffend den Character, welchen die Messianische Verkündung tragen würde, wenn sie ein Erzeugniß des Patriotismus wäre. Daneben finden sich aber andere Aussprüche in denen, wie in dem Ausspruche des Herrn in Luc. 13, 28. 29, die Aufnahme der Heiden nicht als Mittel der Verherrlichung Israels erscheint, sondern im Gegensatze gegen seine Verwerfung. In Jes. 49, 5. 6 gibt der Herr zum Ersatze für das widerspänstige Israel dem Messias die Heiden zum Erbe. In Jes. 66, 18 heißt es: „Und Ich — ihre Werke und ihre Gedanken (welch ein Contrast, der durch das Gericht, den Bann, das Abziehen der Heuchelmaske beseitigt werden muß), es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen und sie kommen und sehen meine Ehre." Vgl. Mal. 1, 11. Auch das schmeckt nicht nach Patriotismus, daß nach Jes. 66, 21 (Th. 2 S. 398. 519) die Heiden nicht blos im Allgemeinen zu dem Volke Gottes gehören, sondern auch Antheil an der Priesterwürde erhalten werden. — Nicht zu übersehen ist, daß nach der rationalistischen Hypothese die Messianische Erwartung als Product des dichtenden Volksgeistes erscheint, die Propheten nur als einzelne abhängige Organe desselben. Damit im Widerspruche steht, daß

in der Geschichte die Messianische Hoffnung des Volkes sich überall nur als Echo darstellt, daß sie als von obenher dem Volksgeiste eingebildet erscheint, daß jeder einzelne Zug nur auf Grund einer prophetischen Mittheilung sich dem Volksbewußtseyn einbildet.

5. Nach der rationalistischen Hypothese soll die Noth die Mutter der Messianischen Hoffnungen gewesen seyn. Es wäre aber sonderbar, wenn die Noth nur bei den Juden diese Wirkung gehabt hätte und wenn grade bei ihnen diese subjectiven Vorstellungen auf eine so auffallende Weise durch den Erfolg bestätigt wären. Wie viele Völker sind nicht vom Gipfel der Größe und des Ruhmes hinabgestürzt. Woher kommt es, daß das Auge der übrigen schmerzlich auf die bessere Vergangenheit gerichtet ist, das Auge Israels allein freudig vorwärts schaut? Man darf nicht entgegnen, daß auch bei andern Völkern Erwartungen einer besseren Weltperiode sich finden. Denn wir haben bereits nachgewiesen, daß diese Erwartungen, wo sie irgend über das Allgemeinste herausgehen, von den Israeliten herübergenommen sind. Sie sind eben deshalb nie zu einer rechten Durchbildung und Consistenz gelangt und haben nie einen durchgreifenden Einfluß auf das Volksleben gewonnen. Dagegen unter Israel bildet die Messianische Erwartung einen Mittelpunct des Volkslebens. Im Sinne des ganzen wahren Israels spricht Symeon Luc. 2, 29: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου*: das Ziel seines Daseyns ist erreicht, da er den Heiland gesehen hat. Wie lebendig die Heilserwartung war, namentlich um die Zeit der Erscheinung Christi, auf welche Dan. 2 u. 7 und noch bestimmter Dan 9 bestimmt hinwies, zeigt Luc. 2, 38, wonach Hanna *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ*. Paulus schildert uns die Energie des Messianischen Glaubens unter Israel, wie sie unmöglich durch eine patriotische Phantasie hervorgerufen werden konnte, in Apgsch.

26, 6. 7: *καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι.* Wenn de Wette bibl. Dogm. §. 141 sagt: „Bald verlieren sich die Propheten im Fluge ihrer Hoffnung, bald sinken sie wieder in die düstere Gegenwart zurück," so schildert er nur den Character, welchen die Messianische Erwartung tragen würde, falls sie menschlichen Ursprungs wäre; dagegen aber bleibt sich die im A. T. wirklich vorliegende Messianische Erwartung immer gleich, im langen Laufe der Jahrhunderte, und wird mit derselben Festigkeit der Ueberzeugung vorgetragen und geglaubt. Sie hat entschieden practische Bedeutung: sie ist dem Volke ein Licht auf seinem dunkeln Wege, ein Antidotum gegen die Verzweiflung. Wie unbequem den Gegnern diese Zuversicht der Messianischen Verkündung ist, erhellt schon daraus, daß sie sich getrieben fühlen, sie möglichst abzuschwächen und wegzudeuten. So sagt z. B. Gramberg S. 576 in Bezug auf Cap. 11 des Jesaias: „Das Orakel hat wohl zum Zwecke die erheiternden Hoffnungen durch die Versicherung einzuleiten, es könne noch dereinst ein Fürst aus Davidischem Geschlechte bessere Zeiten herbeiführen."

6. Es bleibt bei dieser Hypothese unerklärlich, wie in den Mess. Weissagungen der Propheten die allerspeciellsten Züge, z. B. die Geburt des Messias in Bethlehem, durch eine Jungfrau, zur Zeit der gänzlichen Herabgesunkenheit der Davidischen Königsfamilie, seine Wirksamkeit vorzugsweise in Galiläa u. s. w. vorkommen können, welche sich in der Geschichte wiederfinden. Ja was noch mehr ist, die Weissagung geht mit der Geschichte Christi in allen Hauptpuncten Hand in Hand und wir gewinnen aus ihr eine umfassende Vorausdarstellung des Lebens Christi. Aus diesem Grunde würde die Unrichtigkeit der rationalistischen Hypothese jedem Unbefangenen einleuchten, wenn wir auch nichts weiter hätten als das 53 Cap. des Jesaias. Der Philosoph

Bonnet (Paling. philos. W. Bd. 16 S. 372) hat sich darüber also ausgesprochen: Je tombe sur un écrit, qui me jette dans le plus profond étonnement. Je crois y lire une histoire anticipée et circonstanciée de l'envoyé; j'y retrouve tous ses traits, son charactère, et les principales particularités de sa vie. Il me semble en un mot, que je lis la déposition même des temoins. Je ne puis détacher mes yeux de ce surprenant tableau: quels traits! quel colorit! quelle expression! quel accord avec les faits! que dis je? ce n'est point une peinture emblematique de l'avenir fort éloigné; c'est une représentation fidèle du présent: et ce, qui n'est point encore, est peint comme ce, qui est. Wollte man hier, wie Einige gethan haben, annehmen, Gott habe die geschichtlichen Umstände also geleitet, daß die aus menschlicher Willkür hervorgegangenen Weissagungen doch gewissermaßen in Erfüllung gegangen seyen, so würde man auf der einen Seite nichts gewinnen, da man alsdann selbst eine Einwirkung Gottes auf die Welt anerkännte, und zwar müßte diese Einwirkung, wenn man den Thatsachen gerecht werden wollte, eine ebenso handgreifliche und unmittelbare seyn, wie die, welcher man entfliehen will, und auf der anderen Seite würde man an die Stelle der einfachen und natürlichen, durch die Aussagen des A. T., das Zeugniß Christi und der Apostel bestätigten Erklärung der Thatsache eine gewaltsame und unnatürliche setzen. Denn kann man überhaupt die Thätigkeit Gottes bei der Uebereinstimmung von Weissagung und Geschichte nicht läugnen, was ist wohl natürlicher, anzunehmen, daß Gottes Geist in den Propheten wirksam gewesen und Christi Leben und Leiden und die Herrlichkeit danach vorausbezeugt habe, oder daß er erst nachher menschlichen Irrthum durch die Leitung der Begebenheiten sanctionirte? Macht man nicht auf diese Weise den heiligen Gott zum Urheber eines Blendwerkes und läßt ihn menschliche Anmaßung bestätigen und einen

falschen blendenden Schimmer über ein Unterfangen verbreiten, was nach Deut. 18, 20: „Wenn ein Prophet sich anmaßt zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe zu reden, derselbe Prophet soll sterben," ein todeswürdiges Verbrechen war.

Die erste eingehende Bekämpfung der ration. Verkehrung der Mess. Weissagungen gab J. Jahn.*) Dann folgte die erste Ausgabe der vorliegenden Christologie. Gegen diese ist von Hofmann**) der Vorwurf erhoben worden: „Hg. beweist sich gleichgültig gegen das Verhältniß der Weissagungen zu ihrer Zeit, der sie zunächst durch Ursprung und Bestimmung angehören" und auch Delitzsch***) hat sich dieser Anklage angeschlossen, ohne darauf zu achten, daß sie bei Hofmann einem ganz anderen Boden entsprossen als dem der kirchlichen Theologie.

Der wirklich berechtigten geschichtlichen Auffassung hat der Verf. stets mit Eifer nachgestrebt. In der vorliegenden Ausgabe wurde z. B. gleich Th. 1 S. 1 ff. das Fortschreiten der Weissagung im 1sten Buche Mose's zu immer größerer Klarheit und Bestimmtheit nachgewiesen. Es wurde ebendas. S. 167 darauf aufmerksam gemacht, daß der Fortschritt der Messianischen Verkündung in der Zeit Davids, die neue Beleuchtung, welche das Königliche Amt erhielt, durch die geschichtlichen Verhältnisse, dadurch bedingt war, daß die prophetische Verkündung in dieser Beziehung in der Gegenwart ein Substrat erhalten hatte. Es wurde bemerkt, es sey in der Ordnung gewesen, daß der selbst im Kreuze geübte und dadurch bewährte David zuerst die Anschauung von dem leidenden Messias in das Bewußtseyn der Kirche einführte, eine Anschauung, die bei ihm noch einen keim-

*) Appendix Hermeneuticae s. exercitationes exegeticae auct. J. Jahn. fasc. 1. 2. Vaticinia de Messia. Wien 1813.

**) Weiss. und Erf. 1 S. 3.

***) Die bibl. proph. Theol. S. 166. 7.

artigen Charakter trägt und zur vollen Entfaltung erst durch Jesaias gelangte. Es wurde darauf hingewiesen, wie die Mess. Verkündung bei den Propheten im engen Zusammenhange steht mit der Ankündigung der Catastrophe durch die Weltmächte, Th, 1 S. 180, es wurde überall nachzuweisen gesucht, wie der Messias zunächst den Zeitgenossen zum Trost und zur Förderung des Glaubens in ihren Nöthen, zur Mahnung in ihren Versuchungen vor Augen gestellt wurde.

Die Schwäche der älteren kirchlichen Auslegung liegt grade auf dem Gebiete der geschichtlichen Auslegung und daß sie diese Schwäche überwinde, das ist es, was die kirchliche Auslegung an dem Rationalismus lernen soll. Aber es ist nicht zu verkennen, daß von dieser Seite eine andere und noch weit schlimmere Gefahr droht und dieser zu entgehen ist der Verf. sorgfältig bemüht gewesen. Es gilt zwar dem Rationalismus seine relative Berechtigung zu entziehen, aber es gilt zugleich sich nicht in seinen Schlingen fangen zu lassen, es gilt, daß man nicht über dem Streben nachzuweisen, wie die Messianische Verkündung „sich organisch entwickelt," diese selbst in ihrem eigenthümlichen Wesen verliert, daß man das prophetische Wort nicht an die Geschichte bindet und kettet, sondern damit zufrieden ist, daß man ihm soweit es angeht, einen geschichtlichen Anknüpfungspunct nachweist, wobei man auch sich in bescheidenen Gränzen zu halten hat. Warum z. B. grade Micha die Geburt Christi in Bethlehem ankündigt, dafür wird man schwerlich einen Grund aus den geschichtlichen Verhältnissen beibringen können. Und daß grade Jesaias zuerst das hohenpriesterliche Amt Christi ausmalt, wird man nur auf den zusammenfassenden Charakter zurückführen dürfen, den Gott den Weissagungen dieses Fürsten unter den Propheten verlieh. Man wird um so vorsichtiger seyn müssen, da sich auch auf andern Gebieten wahrnehmen läßt, vor Allem in der Lehre von Christo, wie gefährlich die Einflüsse des Rationa-

lismus, der überall um zu begreifen, zerstört, auf die kirchliche Theologie sind.

Hofmann selbst ist in Bezug auf die alttestamentliche Christologie dieser Versuchung erlegen. Seine Behandlung der Weissagungen auf Christum unterscheidet sich von der rationalistischen nur durch die kirchliche Umhüllung und zwar nicht zu ihrem Vortheil.

Es ist in der kirchlichen Theologie stets anerkannt worden, daß auch die Geschichte weissagende Bedeutung hat. Neben den Weissagungen im engeren Sinne erkannte sie Realweissagungen oder Typen an. Es ist unläugbar, „auch die Geschichte ist Weissagung. Die Vergangenheit schließt keimartig die Zukunft in sich und auf einzelnen, dem Geistesauge erkennbaren Puncten, stellt sich wie in einem Bilde das Größere in dem Geringeren, das Innere in dem Aeußeren, Gegenwärtiges oder Zukünftiges in dem Vergangenen dar."*) Aber es liegt am Tage, daß die Wortweissagung die Voraussetzung und Bedingung der Realweissagung ist, das Vorbild „eine untergeordnete Art des göttlichen Zeugnisses, welches dem Geistesworte zur Ergänzung dient, indem es zugleich von demselben beleuchtet wird.**) Das Vorbild kann ohne die Beleuchtung, die es von der Weissagung erhält, nicht als solches verstanden werden und ist also für die ganzen langen Zeiträume vor der Erfüllung vergeblich vorhanden. Seine Realität muß zweifelhaft werden, wenn die nothwendige Bedingung seiner Wirksamkeit nicht als vorhanden nachgewiesen werden kann. Wenn in der Weissagung nicht der evidente Beweis vorliegt, daß ein über der Welt waltender Gott nach durchdachtem Plane die Dinge ihrem Endziel entgegenführt, so tritt

*) B. Jakobi bei Sack Apologetik S. 356.

**) Sack S. 253.

an die Stelle des Vorbildes oder der Realweissagung ein dunkler Trieb, der nicht ruht, bis er das in der Anlage Vorhandne auch geschichtlich vollkommen herausgesetzt hat. Mit der Weissagung im engeren Sinne geht also auch die ihres Namens werthe Realweissagung völlig zu Grunde und es ist nur eine Illusion, wenn man auf Kosten der Weissagung das Vorbild heben will.

Diesen Weg hat Hofmann eingeschlagen. Eigentlich weissagende Bedeutung will er nur der Geschichte beilegen. Die Propheten sollen nicht nach Amos 3, 7 die Geheimnisse offenbaren, die der Herr ihnen seinen Knechten mittheilt, sondern sie sollen nichts weiter seyn als Dolmetscher der Geschichte, nichts anders aussprechen, als was die jedesmalige Geschichtslage einem scharfsichtigen und ahndungsreichen Geiste an die Hand gab; sie stehen nicht über der Geschichte und zeichnen ihr mit dem Adlerblicke des in Gott entrückten Sehers ihren Gang vor, sie sind im Grunde nur das, was sie den Rationalisten waren (Vgl. z. B. Gesenius zu Jes. 39), weitsichtige Politiker, welche die in der Gegenwart liegenden Keime der Zukunft erkennen. Die Prophetie ist nicht ein Licht, scheinend an einem dunklen Orte, 2 Petr. 1, 19, sondern sie erhebt sich nur einige Linien über den Standpunct des gewöhnlichen Bewußtseyns, unterscheidet sich von ihm nur wie das Genie von dem ordinären Verstande.

Da die Sachlage vielfach verkannt wird, so müssen wir durch eine Reihe von Auszügen unsere Behauptung belegen.

„Jeder Triumphzug — sagt Hofmann Weiss. u. Erf. 1 S. 15 — welcher durch die Straßen Roms ging, war eine Weissagung auf den Cäsar Augustus: denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage dar, den Gott im Menschen, Jupiter im Römischen Bürger. Darin, daß Rom seinen Siegern grade diese Ehrenbezeigung zuerkannte, gab sich seine Zukunft zu erkennen, daß es die Welt durch den göttlich verehrten Imperator beherrschen werde. Nachdem der Apostel

Johannes erzählt, wie es gekommen, daß Jesu am Kreuze die Beine nicht zerschlagen wurden, fügt er hinzu, damit sey das Wort erfüllt worden: man soll dem Passalamm kein Bein zerbrechen. Im Passalamm sieht er also Jesum vorgebildet und in dem, was Jesu widerfährt, erfüllt sich ihm eine im Passamahle gegebene Weissagung oder Weisung auf Zukünftiges. Die Bedeutung des Triumphs ist in den vielen sich wiederholenden Thriumphzügen, die Bedeutung des Passas in den alljährlichen Passamahlzeiten nicht erfüllt: sondern der wesentliche Inhalt des einen und des anderen, in welchem die Wahrheit des einen und des anderen besteht, soll sich erst künftig herausstellen und somit die darin enthaltene Weissagung sich erst noch bestätigen." An die Stelle der Weissagung tritt die vage Allgemeinheit der Weisung auf das Zukünftige." Rom und Zion werden unter einen Gesichtspunct gestellt. Wie der Rom einwohnende Lebenstrieb zuletzt in Cäsar Augustus gleichsam Fleisch und Blut gewann, so der Israel einwohnende in Christo. Alles bleibt auf dem Boden der Natur, die nach einer langen Reihe untergeordneter Bildungen zuletzt die vollkommenste producirt, nach einem ihr einwohnenden Gesetze der Nothwendigkeit.

S. 52: „Alle neuen Ansätze der Geschichte sind Weissagung. Also setzt uns die Schrift, wenn sie diese alle in ihrer rechten Folge und in ihrer wahren Gestalt überliefert, in den Stand die weissagende Geschichte zu schreiben." Die Weissagung ist nicht ferner ein Wissen um die Zukunft. Sie ist eine bewußtlose Anbahnung derselben. Sie besteht in den Präludien „des in der Welt und vornämlich im Menschen lebenden gegenwärtigen Gottes" (S. 16), der selbst ebensowenig weiß, was er thut, als der Mensch, der ihm als Werkzeug dient.

S. 54: „Das Eigenthümliche eines Volkes erkenne ich an dem Schlußsteine und Höhepunkte seiner Geschichte. Nun ist was

Cäsar Augustus für das Verständniß der Römischen, Jesus Christus für das der Israelitischen Geschichte."

S. 55: „Im Voraus werden wir erwarten, daß das Wort des Heiles nur eben gleichen Schritt halte mit den Thatsachen desselben. Dinge des natürlichen Lebens wird die Hoffnung des zukünftigen Christus zu ihrer Grundlage haben, von der sie ausgeht." Wird die Geschichte von einem dunklen Triebe beherrscht, so kann natürlich auch das „Wort des Heiles" den magischen Kreis der Bewußtlosigkeit nicht wahrhaft durchbrechen.

S. 56: „Nur immer eine Stelle weissagender Geschichte kommt in einer That oder in einem Worte, einem Gebete oder einer Vorhersagung zur Aeußerung ihrer selbst." — „Die Zeit und ihr Ausdruck haben denselben Beruf."

Von der Anschauung aus, daß die Weissagung bloßes Product der Geschichte sey, hat H. gleichsam systematisch ihr Licht in allen den Zeiten auszulöschen gesucht, in denen er die Messianische Verkündung nicht als solches zu begreifen vermag.

Von dem Protevangelium bleibt nichts übrig, was irgend diesen Namen verdiente. An seine Stelle tritt — wir können keine andere Bezeichnung wählen — eine Trivialität. „Wir lesen bloß, daß die Feindschaft zwischen Weib und Schlange sich forterbe auf ihre beiderseitige Nachkommenschaft." S. 75.

Zu der Verkündung Noahs in Gen. 9, 25—27 wird bemerkt: „Für eine Vorhersagung gibt sich dieser Fluch und Segen nicht aus, aber er geht in Erfüllung, weil ihn richtige Empfindung des eben Geschehenen hervorgetrieben hat." S. 91.

Auch die Verkündung an Abraham wird nach dem Vorgange rationalistischer Ausleger ihres tieferen Gehaltes beraubt. „An dir und deinen Nachkommen — soll der Sinn seyn — wird die ganze Welt finden, was sie für ihren Segen achte, an dir findet sie ein Glück, welches sie sich selbst wünschen wird." S. 98.

Gen. 49, 10 soll sich nicht auf Christum, nur auf Juda beziehen und aussagen, daß er zuletzt zur Ruhe kommen wird und daß ganze Völker ihm gehorchen werden. S. 118. „Wie gut das Alles — meint H. — und wie gut es in dieser Folge für einen Segen passe, wie wir ihn für Juda erwarten mußten, bedarf keiner Nachweisung." Der naturalistischen Neigung und der Alles nach menschlichem Maaßstabe messenden Erwartung ist freilich trefflich mit solcher Auslegung gedient.

Von Ps. 110 wird im Angesichte des klaren Ausspruches des Herrn in Matth. 22 gesagt (S. 176): „Es ist uns in diesem Psalme nichts vorgekommen, was uns über den Bereich der Regierung Davids hinausführte; Verhältnisse, welche uns schon anderweitig bekannt waren, sahen wir in demselben ausgesprochen."

„Salomo in seiner Königsherrlichkeit führt uns Ps. 45 vor Augen." S. 181. In V. 17, wo der S. zu dem Könige spricht: du wirst deine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde, hat nach H. „der Dichter nichts weiter im Sinne, als daß der König Söhne genug haben wird, um überall im Lande, wo er höhere Beamte braucht, nur sie einsetzen zu können." S. 188.

„Salomo betet Ps. 72 um gerechte Friedensherrschaft."

Die erste Entstehung der Messiasidee wird S. 200 also geschildert: „Unter den Regierungen Davids und Salomos hatte das Israelitische Volk Güter des gemeinsamen Lebens kennen gelernt, denen es nur stetige Dauer gewünscht hätte. Aber um dauern zu können, hätten sie auch anders beschaffen seyn müssen: insonderheit sahen die Frommen wohl ein, daß sich ohne herzliche Bekehrung der ganzen Volksgemeinde zum Gesetze Jehovas kein wahrer und bleibender Friedensstand in ihr, geschweige eine Ausbreitung desselben über alle Welt denken lasse. Die Hoffnung, daß es endlich doch so kommen werde, blieb auf Davids

königliches Geschlecht gerichtet, auf welchem ja die Verheißung ruhte. Ein Nachkomme dieses Helden Gottes (Jes. 9, 51) wird das zerstörte Heil, welches durch ihn begonnen worden, mit Beseitigung aller Störungen, wie aller Ursache derselben, zur schlüßlichen Vollendung bringen."

Wir sind außer Stande, hier einen wesentlichen Unterschied von der alten rationalistischen Hypothese zu erkennen. Der Unterschied zwischen de Wette*) und Hofmann scheint nur in der Ausdrucksweise zu liegen. Bei beiden ist die Messiasidee eine patriotische Hoffnung, das natürliche Product gewisser Volkszustände. Die Weissagung ist nichts anderes als ein verkleideter Wunsch. Sie ist nicht von oben in die Gemüther des Volkes eingesenkt, sondern sie ist dem Boden des Volkes entsprossen, das in der Zukunft die Befriedigung suchte, welche die Gegenwart versagte.

Ist das die Genesis der Messianischen Erwartung, so werden auch in den Weissagungen aus der Zeit, in denen H. diese Erwartung als vorhanden anerkennt, alle Züge beseitigt werden müssen, die sich auf dem Standpunkte der gewöhnlichen geschichtlichen Betrachtung nicht begreifen lassen. Namentlich ist Hofmann darauf bedacht, alles zu entfernen, was auf die Gottheit Christi und sein Leiden hindeutet. Nach ihm ist es erst „die Selbstaussage Christi, durch seine Geschichte bestätigt, gewesen, welche gelehrt hat, daß zwischen Gott dem Vater Jesu Christi und zwischen Jesus dem Sohne Gottes ein innergöttliches Verhältniß besteht**) „In der Schrift A. T. ist eine Unterscheidung in Gott, welche der neutest. Unterscheidung des Vaters und des Sohnes entspräche, nicht zu finden."***) „In der alttest. Vor-

*) S. 129.
**) Schriftbew. 1 S. 154.
***) Th. 2, 1 S. 1.

hersagung finden wir nirgend, daß der künftige Heiland schon in der Gegenwart ist und nur noch nicht da ist, oder daß er schon gewesen seyn wird, ehe er zur Erscheinung kommt."*) Um dieß Resultat zu erzielen, werden nicht nur die Stellen ihres Gehaltes entleert, welche die Präexistenz Christi und seine Gottheit deutlich bezeugen, wie Micha 5, 1 Jes. 9, 5, sondern es wird auch alles aufgeboten, die alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn, welche die Grundlage bildet für die Lehre von der Gottheit Christi, so umzudeuten, daß der Zusammenhang zwischen dem Engel des Herrn und Christo zerstört wird. Es wird nicht verkannt werden können, daß durch solches Verfahren, wenn auch nicht in der Absicht, doch jedenfalls im Resultate die Wahrheit der Lehre von der Gottheit Christi gefährdet wird. Hat diese Realität, so muß sie auch schon durch die Offenbarung des A. B. bezeugt seyn. Beseitigt werden ebenso auch die klarsten Stellen, welche das Leiden Christi bezeugen, wie Sach. 9, 9. 12, 10. 13, 7. In dem Werke: Weissagung und Erfüllung, wird jede alttestamentliche Bezeugung des Leidens Christi geläugnet. Der „Schriftbeweis" hat etwas eingelenkt. Jesaias soll insofern Christi Leiden vorherverkünden, als in Christo das Prophetenthum gipfelt, mit dem er es zunächst zu thun hat. „An diesem Leiden des Prophetenberufes wird dann auch derjenige Theil haben, welcher diesen Beruf zu seiner schlüßlichen Erfüllung bringt. — In dem Widerfahrniß, was ihn betrifft, erschöpft sich das ganze Maaß der Leiden, welche ein Prophet um seines Berufes willen zu erdulden vermag."**) Das erinnert an Grotius und geht nicht über ihn hinaus. Es wird Alles aufgeboten, die Weissagungen des Jesaias von dem leidenden Knechte Gottes ihres specifisch Messianischen Gehaltes zu entkleiden und sie dem Maaße

*) A. a. O. S. 9.
**) Schriftbew. 2, 1 S. 126.

eines gewöhnlichen Propheten anzupassen. In Jes. 53 ist es nach H. nicht das Todesleiden des Knechtes Gottes an sich, welches Israel zu Gute kommt, sondern seine Berufstreue." Allerdings, ein solches Leiden konnten die Propheten auch nach bloßer menschlicher Vermuthung dem Messias beilegen.

Hofmann bleibt sich übrigens nicht consequent. Während er auf dem höchsten Gebiete, in Bezug auf die Messianische Verkündung, darauf bedacht ist das supranaturale Element völlig aus der Prophetie zu entfernen, in Uebereinstimmung mit dem Rationalismus, erkennt er anderweitig in der Schrift, in schroffem Gegensatze gegen den Rationalismus, Weissagungen im gewöhnlichen Sinne an. So läßt er z. B. in der Genesis die Weissagung von dem 400jährigen Aufenthalte der Nachkommenschaft der Patriarchen in einem Lande, das nicht ihr ist, stehen.*) Ebenso auch die Verheißung des Jeremias, daß Israel nach 70 Jahren chaldäischer Herrschaft in sein Land wieder hergestellt werden soll.**) Ja, er behauptet, die Aechtheit des Buches Daniel und muß also in allen den Details, wie sie in C. 11 enthalten sind, wirkliche Vorherverkündungen erkennen, wobei die Frage gar nahe liegt, wie es gedacht werden kann, daß die Prophetie, wenn sie sich auf dem niederen Gebiete in solche Details einließ, auf dem höchsten sich nicht über dasjenige erhob, was die Zeitverhältnisse an die Hand gaben. Durch diese Inconsequenz Hs. ist er wissenschaftlich im Nachtheil gegen den Rationalismus, der überall in der Prophetie das supranaturale Element läugnet und so gut er es vermag, beseitigt. Wie Hofm. in unzulässiger Weise das Entgegengesetzte mit einander verbunden hat, das tritt uns in Dan. 9 besonders deutlich entgegen. Die Messianischen Züge werden dort mit unverkennbarem Interesse beseiti-

*) Weiss. u. Erf. 1 S. 98.
**) Schriftbew. II, 2 S. 542.

tigt, und an ihre Stelle Prädictionen von Ereignissen der Maccabäischen Zeit gesetzt.

Die vorliegende Christologie ist aus der innigen Ueberzeugung hervorgegangen, daß wir ein festes prophetisches Wort haben, daß die heiligen Männer Gottes vom Geiste getrieben worden sind, daß sie im Geiste Christum, sein Leiden und die Herrlichkeit danach bezeugt haben. Möge die vorliegende neue Bearbeitung dazu beitragen, diese für die Kirche so wichtige Ueberzeugung in den Gemüthern zu befestigen.

VI. Die Beschaffenheit der Weissagung.

Die tiefere Einsicht in die Weissagungen des A. T. auf Christum beruht vielfach auf der Erkenntniß des Wesens der Weissagung überhaupt und des Zustandes, in dem sich die Propheten beim Weissagen befanden.

Seit den Streitigkeiten gegen die Montanisten ist die Ansicht fast allgemein in der Kirche herrschend geworden, der wesentliche Unterschied der Propheten des A. T. von den heidnischen Weissagern bestehe darin, daß diese in einem ekstatischen Zustande, jene dagegen ohne alle Ekstase, mit vollkommnem verständigem Bewußtseyn und mit klarer Einsicht in das Vorgetragene geredet haben.

Die Montanistische Anschauung spricht am präcisesten Tertullian aus, adv. Marcionem IV. c. 22: Defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deum loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et Psychicos (i. e. Catholicos, adversarios Montani, Semler) quaestio est. Interim

facile est amentiam Petri probare. Quomodo enim Moysen et Eliam cognovisset nisi in spiritu?

Die kirchliche Ansicht wurde dagegen von **Miltiades** vertreten, welcher nach Eusebius (K. G. V, 17) ein Buch schrieb: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* **Origenes** c. Celsum VII c. 4 sagt: *εἰ δὲ Πυθία ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν ὅτε μαντεύεται, ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα, τὸ σκότος καταχέον τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν;* **Basilius** in dem Comm. zu Jesaias Prooem. C. 5: „Wie kann der Geist der Weisheit und der Erkenntniß Jemanden von Sinnen bringen? Das Licht kann nicht Blindheit hervorbringen, sondern weckt im Gegentheil die natürliche Sehkraft.“ **Epiphanius** (adv. haeres. Montani C. 2) bemerkt: *ὅσα γὰρ οἱ προφῆται εἰρήκασι μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντες ἐφθέγγοντο* und in C. 3 ff. führt er aus: daß die Propheten stets *ἐν ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ ἐν σώφρονι λογισμῷ καὶ οὐκ ἐν παραπληξίᾳ* geredet haben. Ebenso äußert sich **Hieronymus** an mehreren St. So praef. in Jes.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi locuti sunt, ut nescierint quid loquerentur et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. — — Legimus et in alio Apostoli loco: Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. Ferner praef. Nahum: Non loquitur propheta *ἐν ἐκστάσει*, ut Montanus et Prisca Maximillaque delirant, sed quod prophetat, liber est visionis intelligentis universa quae loquitur. Prolog. in Habak.: Adversum Montani dogma perversum intelligit quod videt, nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum. Unde et Apostolus jubet, ut si prophetantibus aliis, alii fuerit revelatum, taceant qui prius loquebantur. Et statim: non est enim, inquit, deus dissensionis sed pacis. Ex quo intelligitur, quum quis voluntate reticet, et alteri locum dat ad loquen-

dum, posse et loqui et tacere quum velit. Qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere neo loqui in sua potestate habet. Chrysostomus, in der 29 Homilie über d. Br. an die Corinth., spricht sich über den Unterschied des heidnischen Weissagers und des wahren Propheten also aus: *τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησιν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Den Kirchenvätern sind auch die späteren Theologen meist gefolgt.

Das Recht in diesem Streite liegt in der Mitte. Die kirchlichen Theologen haben sich durch den Gegensatz gegen eine bedenkliche Verirrung zu weit fortreißen lassen. Sie bestritten mit vollem Recht die amentia, die Bewußtlosigkeit, läugneten aber mit Unrecht die Ekstase und verkannten somit das eigentlich Characteristische in dem prophetischen Zustande.

Daß das verständige Bewußtseyn bei den Propheten nicht als abwesend zu denken ist, dafür entscheidet schon die bereits von den Kirchenvätern geltend gemachte St. 1 Cor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*, in Verbindung mit dem Vorherg.: *δύνασθε γὰρ καθ᾽ ἕνα πάντες προφητεύειν ἵνα πάντες μανθάνωσι καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Die Propheten waren hienach nicht bloße Werkzeuge einer über sie kommenden Macht, sie waren ihrer selbst mächtig, wußten, was sie redeten, und sprachen mit verständiger Berücksichtigung der vorliegenden Verhältnisse. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß in dem prophetischen Zustande etwas seyn mußte, was einseitig gehegt, leicht das Ueberschreiten der von Paulus hier gezogenen Gränze herbeiführen konnte. Bei solchen, die die Gabe der *διδασκαλία* hatten, würde sich, was der Apostel hervorhebt, von

selbst verstanden haben und kein Grund vorhanden gewesen seyn, es einzuschärfen.

Noch entscheidender aber ist 1 Cor. 14, besonders V. 14. 15. 19. Der Apostel bezeichnet es hier als einen Mangel der Gabe des Zungenredens im Verhältniß zu der Gabe der Prophetie, daß das beiden gemeinsame πνεῦμα sich bei der ersteren zu gewaltsam und einseitig geltend macht, während dagegen bei der Prophetie das πνεῦμα und die durch dasselbe gewirkte Ekstase Hand in Hand geht mit dem νοῦς, dem verständigen Bewußtseyn, womit unmittelbar zusammenhängt, daß die Prophetie mehr zur Einwirkung auf andere geeignet ist: mit dem Zurücktreten des Verstandes hört auch die Verständlichkeit auf. Die Montanistische amentia kann nicht bestimmter ausgeschlossen werden, als es durch diese Stelle geschieht.

Mit Recht haben auch schon die Kirchenväter darauf hingewiesen, daß der Character der prophetischen Rede im Widerspruche mit der amentia stehe, indem in ihr, im Gegensatze gegen montanistische Verworrenheit, überall lichtvolle Klarheit und Schärfe des Gedankens zu finden sey. Der Augenschein zeigt, daß, was Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 134, überhaupt von der wahren Begeisterung sagt: „Der Begeisterte fühlt nicht bloß lebendiger, er denkt auch schärfer und klarer" im höchsten Grade auch von der Eingeistung gilt.

Aber nicht minder entscheidend sind die Gründe dafür, daß das verständige Bewußtseyn bei den Propheten nur das Secundäre, Hinzutretende war, daß sie sich im Geiste, in einem von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennten Zustande befanden*).

Auf einen solchen führen schon die vorbereitenden Mittel,

*) Delitzsch bibl. Psychol. S. 309: „Wie es Acte des Geisteslebens gibt, welche dem reflectirten Selbstbewußtseyn zuvorkommen, so gibt es auch solche, welche das vorhandene zurückdrängen."

deren sich die Propheten bedienten. Elisa spricht in 2 Kön. 3, 15: Und jetzt holet mir einen Spielmann, und es geschah — heißt es — so wie der Spielmann spielte, so kam auf ihn die Hand des Herrn. Die Thatsache, daß der Prophet sich durch Musik auf das Weissagen vorbereitet, setzt voraus, daß zwischen der (heiligen) Musik und der Prophetie eine innere Verwandtschaft besteht. Dieß wird auch bezeugt durch 1 Sam. 10, 5: „Und du triffst die Schaar der Propheten herabsteigend von der Höhe und vor ihnen Harfe und Pauke und Flöte und Cither," wonach in Samuels Zeit die Söhne der Propheten in Begleitung von musikalischen Instrumenten weissagten. Ebenso auch durch 1 Chron. 25, 1, wo Assaph, Heman und Jeduthun als die Propheten auf Cithern u. s. w. bezeichnet werden*), V. 2, wo Assaph ein Weissagen, נבא, beigelegt wird, V. 15, wo Assaph, Heman und Jeduthun in der Eigenschaft als Musiker als Schauer des Königes bezeichnet werden, mit Uebertragung des Namens, der gewöhnlich nur den Propheten eignet. Alles dieß führt darauf, daß eine innere Verwandtschaft stattfinden muß zwischen der wahrhaft heiligen Musik und der Prophetie. Das gemeinsame Gebiet kann nur das der Unmittelbarkeit seyn, des Entrücktseyns über das Gebiet der bloßen Reflexion, womit nicht nothwendig eine totale Aufhebung des verständigen Bewußtseyns gegeben ist, das sich vielmehr auch als Verklärung desselben gestalten kann. „Die Musik — sagt Novalis, Schriften 2 S. 359 — redet eine allgemeine Sprache, durch welche der Geist frei und unbestimmt angeregt wird, so daß er auf Augenblicke in seiner Heimath ist." — Wie mit der Musik, so muß nach 2 Chron. 29, 30 die Prophetie auch mit der Poesie verwandt seyn. Assaph wird dort als Psalmendichter חזה, Schauer,

---

*) Oberflächlich und ungenügend Clericus: locutione ex eo orta, quod prophetae solerent adhibitis ejusmodi instrumentis laudes dei canere.

genannt, eine Bezeichnung, die gewöhnlich nur von den Propheten gebraucht wird. Bezeugt wird diese Verwandtschaft auch durch die der poetischen nahe verwandte Sprache der Propheten*); deren Character, wenn die prophetische Ekstasis verkannt wird, kaum als erklärlich sich darstellt.

Cornelius a Lapide bemerkt zu Ez. 1, daß die Propheten sich mehrfach an die Flüsse gesetzt haben, damit sie in Stille und lieblicher Umgebung durch das sanfte Geräusch des Wassers erquickt und aufgeweckt und zu göttlichen Entzückungen vorbereitet werden möchten. Ezechiel hat nach C. 1, 3 am Flusse Kebar das erhabene Gesicht von den Cherubim. Daß dieß nicht zufällig ist, daß der Fluß im inneren Connexe mit der Weissagung

*) Für eine im Zusammenhange mit ekstatischen Zuständen stehende und dadurch bedingte Veredelung der Sprache lassen sich viele Thatsachen beibringen. In einem Berichte des Pfarrers Kern in Hornhausen an die Pr. Regierung in Halberstadt vom J. 1738 wird erzählt: „Nach dem gläubig und heiter genossenen Abendmahl fiel der Kranke in eine Starrsucht, so daß er für todt gehalten und aufs Stroh gelegt wurde. Erwachend ließ er den Pfarrer rufen und erzählte ihm nun die im Todtenschlafe erhaltenen wunderbaren Gesichte und wie er sein vergangenes Leben und alle seine Fehltritte, die er längst vergessen gehabt hatte, vollkommen in demselben übersehen, dann herrliche Töne vernommen und einen unaussprechlichen Lichtglanz geschaut habe. Der Pfarrer fügt hinzu, daß der vorher körperlich elende Kranke nach den Starrsuchten ganz frisch gesund und schmerzensfrei erschienen sey und das Gesicht wie das eines Jünglinges in seiner Blüthe geglänzt habe.“ Das muß ich gestehen, daß sein Verstand nach der letzten Ohnmacht ungemein zugenommen. Denn er sprach nicht mehr wie ein gemeiner Mann und wie zuvor, sondern es war Alles kräftig, nachdrucksvoll und durchdringend, als ob er die Redekunst in der kurzen Zeit seiner Ohnmacht erlernt. Denn anstatt ich anfangs sein Lehrer und Tröster war, so wandte sich nun das Blatt um, und ich war gegen ihn wie ein Kind und hörte seinen Reden mit Verwunderung zu.“ Steinbeck S. 451 sagt: „Hellsehende, welche im gewöhnlichen Lebenszustande an eine Mundart voller Provincialismen gewöhnt waren, redeten in jenem höheren Zustande in der reinsten Schriftsprache und in dem gewähltesten Ausdrucke. Wie sich die Züge des Gesichtes veredeln, so veredelt sich auch die Sprache, sie bekommt eine neue bisher unbestimmte Würde, Innigkeit und Ausdruck.“

steht, erkennen wir aus Dan. 10, 4: „Am 24 Tage des ersten Monates war ich zur Seite des großen Stromes Chiddekel," vgl. mit 10, 1. 8, wonach Daniel dort ein „großes Gesicht" sah, welches „großen Krieg" bedeutete. Der große Strom, wie der Chiddekel so nachdrücklich bezeichnet wird, steht offenbar in Beziehung zu dem großen Gesichte. Der Anblick und das Rauschen des großen Stromes war die Vorbereitung auf dasselbe. Daß der Strom in innerlichem Zusammenhange mit der Prophetie steht, — es findet eine Verwandtschaft statt zwischen dem unmittelbaren Geistesleben und dem Naturleben — erhellt auch aus C. 8, 2, wo Daniel in der Vision an den Fluß Ulai versetzt wird; danach kann die Localität auch in C. 10 nicht gleichgültig oder zufällig seyn. Nach Apgsch. 16, 13 (ἐξήλθομεν ἔξω τῆς *πόλεως παρὰ ποταμὸν, οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι*) war am Flusse sogar die Gebetsstätte der Juden. Das Gebet erscheint mehrfach als die Vorstufe des prophetischen im Geiste seyns.

Von der gewöhnlichen Ansicht von der Prophetie aus läßt sich nicht erklären, weshalb von Abraham an, Gen. 22, 3, die Nacht vorzugsweise als die Zeit prophetischer Mittheilungen erscheint. Bileam erwartet nach Num. 22, 8 die Nacht, um den Abgesandten des Königes von Moab Antwort geben zu können. Dem Samuel offenbart sich der Herr zuerst, da er im Hause des Herrn liegt auf seinem Lager. In 2 Sam. 7 weiß Nathan dem David das Allgemeinste sogleich zu antworten. Die speciellen Aufschlüsse in Bezug auf die vorliegende Frage erhält er nach V. 4 erst in der Nacht: „Und es geschah in dieser Nacht, da kam das Wort des Herrn an Nathan und sprach," eine Thatsache, aus der zugleich erhellt, daß der Zustand der Propheten ein durchaus außerordentlicher war, daß die Gabe der Weissagung ihnen nicht in gleicher Weise einwohnte, wie Glaube, Liebe, Hoffnung. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Sacharja die ganze Reihe

der Visionen in dem emblematischen Theile in der Nacht hat, C. 1, 8. Die Nacht, welche einen Schleier über das Sichtbare zieht, erleichtert die tiefe Concentration der Seele, welche die Vorbedingung der Eingeistung ist*).

Auf einen ekstatischen Zustand der Propheten führt auch die uns mehrfach entgegentretende Verwandtschaft der prophetischen Gesichte mit den Träumen. Abraham, der Prophet, Gen. 20, 7, hat in Gen. 15, 1 erst ein Gesicht, dann versinkt er in V. 11 in einen prophetischen Schlaf. In Num. 12, 6 spricht der Herr zu Aharon und Mirjam: Wenn einer ist euer Prophet, d. h. wenn einer in eurer Weise Prophet ist, bei Propheten eurer Klasse, so gebe ich der Herr im Gesichte mich ihm kund, im Traume rede ich zu ihm. Nach der Auffassung der Kirchenväter findet sich für solche Zusammenstellung kein Grund. Die Brücke zwischen Gesicht und Traum erscheint da als abgebrochen. In Jo. 3, 1 heißt es: „Es weissagen eure Söhne und Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge werden Gesichte haben.“ Daniel war nach C. 1, 17 erfahren in allem Gesicht und Träumen. In C. 7 hat er in der Nacht einen prophetischen Traum. Im Traume erhält er auch die Deutung des Gesehenen. In C. 8, 1 heißt es: Im dritten Jahre des

*) Vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 114: „Es ist ganz natürlich, daß während des geräuschvollen Tages, wo fortwährend die Thätigkeit unserer Sinnesorgane nach außen in Anspruch genommen wird, die Zerstreuung eine Sammlung unserer Gedanken weniger zuläßt, als es bei Nacht möglich ist, wo die Sinnen ausruhen und von innen aus durch neue Kraft sich zu stärken suchen.“ Tholuck, verm. Schr. 1 S. 59: „Es gibt eine zwiefache Stufe des Geistes, die des unmittelbaren, ungetheilten, mehr potentiellen Bewußtseyns, und die des entfalteten, getheilten, actuellen Bewußtseyns. — — So wie das explicirte bewußte Leben des Geistes mit dem Tage Verwandtschaft hat, an welchem alle Gegenstände in bestimmten Umrissen auseinandertreten, so dies involvirte Geniusleben mit der Nacht, in welcher alles untermischt zerfließt. So waltet denn auch der Geist als Genius mehr in der Nacht, als bewußter Geist am Tage.“

Königreiches des Königes Belsazar erschien mir, Daniel, ein Gesicht nach dem, so mir im Anfange erschienen war." Es handelt sich hier um eine Offenbarung im wachenden Zustande, vgl. Ch. B. Michaelis und zuletzt Hitzig. Beide Offenbarungsformen werden, zum Beweise ihrer inneren Verwandtschaft, durch den gleichen Namen חזון bezeichnet. Das Gemeinsame ist, daß, im Traume und in der Vision die äußeren Sinne ruhen und die Anschauung die Reflexion in den Hintergrund zurückdrängt, wenn auch die letztere bei der Vision nicht als unbedingt ruhend zu denken ist*).

Daß der Zustand der Propheten ein von dem gewöhnlichen abgesonderter, außerordentlicher war, zeigen Stellen wie Ez 1, 3: „Und es war dort auf ihm die Hand des Herrn," Jarchi: praevaluit ipsi prophetia etiam invito, 3, 14: „und die Hand des Herrn war über mir stark."**) Darauf führt auch das neutestamentliche: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*, 2 Petr. 1, 21, wozu Knapp in der

*) Delitzsch bibl. Psychol. S. 239: „Jeder tiefe Schlaf ist zwar, sofern die Seele aus ihrer Bezogenheit auf die Außenwelt in ihre Beziehung auf sich selbst und den Geist und durch ihn auf Gott entrückt wird, eine *ἔκστασις*, aber es gibt auch schon natürlicherweise eine dem ähnliche Verinnerung im Wachzustande und geistlicherweise eine eigens für Offenbarungszwecke von Gott gewirkte. Das ist die Ekstase (von *ἐκστῆναι*, Gegensatz *σωφρονεῖν*, vom tageshellen, nüchternen discursiven Denken, 2 Cor. 5, 13.)

**) Mehrere St., die man vielfach zum Beweise für den das natürliche Leben gewaltsam unterdrückenden Einfluß des Geistes Gottes angeführt hat, sind nicht beweisend. Die Krankheit, in die Daniel nach C. 8, 27 in Folge der Vision verfällt, ist nach C. 7, 15 nicht Folge der Anstrengung des ekstatischen Zustandes, sondern des gewaltigen Inhaltes: die Gesichte seines Hauptes schreckten ihn. In Dan. 10, 8—10 ist die tiefe Erschöpfung und das Niedersinken Folge der Herrlichkeit des Geschauten: Und ich sah dieß große Gesicht (die Erscheinung Michaels) und es blieb in mir keine Kraft u. s. w. Selbst auf die, welche das Gesicht nicht sahen, fiel großer Schrecken und sie flohen und verbargen sich, V. 7. Aehnliches gilt von Gen. 15, 12. Ez. 1, 28. 3, 23. 43, 3. Apoc. 1, 17. Vgl. meine Schrift über Bileam S. 141 und m. Comm. zu Apoc. 1, 17.

Abh. über diese St. in den opusc. die Ausdrücke der Profanschriftsteller κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ, corripi deo, deum pati vergleicht. Schon Crusius theol. proph. 1 p. 94 sucht mit Recht darin, daß der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ein außergewöhnlicher, nicht fortgehender war, den Grund der Erscheinung, daß bei ihnen die Formel: so spricht der Herr, so häufig wiederholt wird, während sie bei den Aposteln, deren göttliche Erleuchtung eine fortgehende war, nur selten, dann vorkommt, wenn sie wie 1 Cor. 7, 10 ihre Rathschläge von den Geboten des Herrn unterscheiden.

In den Augen der Weltleute galten die Propheten als Wahnsinnige. Es mußte also ein Berührungspunct des prophetischen Zustandes mit dem Wahnsinne vorhanden seyn. In 2 Kön. 9, 11 sagen die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm gewesen: „warum ist dieser Unsinnige, מְשֻׁגָּע, zu dir gekommen"*). „Jeder Mann, der unsinnig ist und weissagt," משגע ומתנבא so schreibt in Jer. 29, 26 ein falscher Prophet von den wahren. Die Annahme Keils in dem Comm. zu der ersteren St., der Prophet werde blos wegen seines Glaubens also bezeichnet, „wie noch jetzt nicht selten diejenigen, welche ihren Glauben rücksichtslos vor der Welt bekennen, von den Ungläubigen als verrückte Köpfe verspottet werden," scheitert an der zweiten St., wo der Wahnsinn mit dem Weissagen in unmittelbare Verbindung gesetzt wird. Sie zeigt sich aber auch bloß auf die erstere St. gesehen als unpassend. Das: ist Friede, und was sie thun, da ihnen die Rede des Propheten mitgetheilt wird, zeigt, daß משגע profane Bezeichnung nicht eines Gläubigen, sondern eines Propheten, eines Organes Gottes ist. Weil sie in dem Erschienenen einen solchen erkennen, ruhen sie nicht, bis sie erfah-

*) Michaelis: videbantur vulgo prophetae non satis compotes mentis.

ren haben, was er geredet hat. Der Vergleichungspunct kann kein anderer seyn als der, daß der Zustand der Propheten ebenso wie der der Wahnsinnigen sich als ein abnormer darstellt, wenn das gewöhnliche Bewußtseyn als Maßstab angenommen wird*).

Bileam leitet in Num. 24 seine Weissagung also ein: V. 3: „Es weissagt Bileam der Sohn Beors, Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge. V. 4. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede, der das Gesicht des Allmächtigen sieht, Niederfallend und geöffneter Augen." Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem Auge, mit Beziehung auf die Ekstase, bei der die Verschließung der äußeren Sinne mit der Oeffnung der inneren Hand in Hand geht. Steinbeck S. 121 ff.: „Je größer die Ruhe und Abgezogenheit von der Welt ist, in welcher die Seele verharrt, desto klarer wird das Anschauen des Sehers, desto inniger und reiner die Flamme des Dichters" u. s. w. Bei solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Förderung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden, ohne ein äußeres Verschließen der Sinne, bei Männern aber wie Bileam, der auf einer niederen Stufe des inneren Lebens stand und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erhoben wurde, bildete das Verschließen des Auges die nothwendige Grundlage der Oeffnung des Auges. Das aber ergibt sich aus dem: „der Mann mit verschlossenem Auge" als allgemeines Merkmal des prophetischen Zustandes, daß der Prophet nicht hingenommen seyn darf von den Eindrücken der Außenwelt, daß er in Ruhe und Abgezogenheit von der Welt verharren, daß er in eine höhere

*) Steinbeck S. 540: „Der wahrhaft Begeisterte und der Wahnsinnige sind von dem gewöhnlichen Standpuncte des Erkennens und Fühlens verrückt, ihre Thätigkeit ist nicht wie in der wachen Existenzweise durch die Sinnen vermittelt, sie sind in gewissem Verstande von Sinnen." Vgl. Passavant S. 153.

Region emporgehoben seyn muß.*) — Als eine zweite Bedingung der Oeffnung des Auges erscheint das Niederfallen: niederfallend und geöffneten Auges. נפל weist hin auf das Gewaltsame der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen Leib und Seele zu Boden werfenden Character nur da an, wo sie wie bei Bileam einen unreifen Zustand vorfand. Je mehr das gewöhnliche Bewußtseyn von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen außerordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen. Das aber ergibt sich aus dem: niederfallend, als allgemeines Merkmal des prophetischen Zustandes, daß während desselben ein ungewöhnliches Zurückdrängen des natürlichen Lebens, des sinnlichen Vernehmens und Begehrens, der weltlichen Gedanken stattfand, ein noch stärkeres wie in dem Gebete, welches als die Vorstufe der Ekstase zu betrachten ist.

Daß der prophetische Zustand sich äußerlich als ein von dem gewöhnlichen ganz verschiedner kund gab, zeigt auch die Erzählung 1 Sam. C. 10. Zu Saul wird in V. 6 gesagt: der Geist des Herrn wird über dich kommen und du wirst mit ihnen weissagen" und V. 11, da Saul unter den Propheten weissagt, sagen Alle, die ihn früher kannten, mit Verwunderung:

---

*) Was Novalis, Schr. Th. 2 S. 472, von der dichterischen Begeisterung sagt, leidet auch auf die prophetische Eingeistung eine gewisse Anwendung: „Das willkürlichste Vorurtheil ist, daß dem Menschen das Vermögen außer sich zu seyn, mit Bewußtseyn jenseits der Sinne zu seyn versagt sey Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu seyn. — — Freilich ist die Besonnenheit, Sichselbstfindung in diesem Zustande sehr schwer da er so unaufhörlich, so nothwendig mit dem Wechsel unserer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu werden vermögen, desto lebendiger, mächtiger, genügender ist die Ueberzeugung, die daraus entsteht: der Glaube an ächte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit."

„Was ist dem Sohne Kis geschehen? Ist Saul auch unter den Propheten?" Es mußte also mehr an Saul bemerklich seyn, als daß er in die Gesänge der Prophetenschüler mit einstimmte.

Nach 1 Sam. 19 werden alle Boten, welche Saul aussendet, David zu fangen, die ersten, die zweiten und die dritten, da sie die Schaar der Propheten weissagen sehen, von dem Geiste Gottes ergriffen, also daß auch sie weissagen. Zuletzt geht auch Saul selbst, aber auch er, obgleich das Göttliche ihm ein Fremdes ist, vermag dem gewaltigen Eindrucke nicht zu widerstehen, auch über ihn kommt der Geist Gottes und er weissagt. Es heißt in V. 24: „Und auch er zog seine Kleider aus und auch er weissagte vor Samuel und fiel nackt diesen ganzen Tag und diese ganze Nacht. Darum sagt man: ist auch Saul unter den Propheten." Daß der Zustand der Propheten ein gehobner, ein solcher der Verzückung ist, erhellt schon aus der Wirkung, den er hier auch auf rohe, gottentfrembete Gemüther ausübt. Saul zieht sich vor innerer Hitze die Kleider aus — das ערם nicht grade ganz nackt, vgl. Jes. 58, 7. Hi. 24, 7. 10 — und fällt von der göttlichen Kraft zermalmt zu Boden*). Von besonderer Bedeutung ist das: Und auch er, גם הוא. Es wird nicht angehen, daß man bei den Boten stehen bleibt; eine solche Beschränkung müßte näher bezeichnet seyn. Die ganze anwesende Gesellschaft, an ihrer Spitze die Söhne der Propheten, that ebenso wie Saul. Eine Ausnahme bildete nur der nach V. 20 eine superiore Stellung einnehmende Samuel, bei dem sich die Eingeistung nicht durch so gewaltige Symptome kundgab, weil er auf einer höheren Stufe des geistlichen Lebens stand.

*) Wie wenig sich die gewöhnliche Ansicht von der Prophetie in solche Stellen finden und ihnen gerecht werden kann, zeigen die Glossen von Michaelis: exuit vestes consuetas et induit sacras, pauciores et leviores, ut David coram arca, und zu dem: er fiel: humilis coram deo ut reliqui discipuli.

Sehr bezeichnend für den prophetischen Zustand ist Jerem. 31, 26, wo es nach den herrlichsten Verheißungen für die trauernde Zion heißt: Darum (um solche herrliche Offenbarung zu erlangen) wachte ich und sah und mein Schlaf war süß mir. Der Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen ist zugleich ein Erwachen und ein Schlafen, ein Schlafen wegen der Quiescirung der niederen Sinne, ein Erwachen wegen der Energie des höheren Sinnes. Die vielfach mißverstandene St. erhält auf der einen Seite Licht aus Num. 24, 3. 4: das verschlossene Auge dort correspondirt dem Schlafe hier, das geöffnete Auge dem Erwachen und Sehen; auf der anderen Seite aus Sach. 4, 1: „Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich wie einen Mann, der vom Schlafe erweckt wird," wo der gewöhnliche menschliche Zustand als ein solcher geistigen Schlafes erscheint, der prophetische als ein geistiges Wachen, Th. 3, 1 S. 290.

Betrachten wir die Weissagungen im Einzelnen, so führen uns die mannigfachsten Spuren auf einen von dem gewöhnlichen ganz abgetrennten Zustand. Man fasse z. B. die Weissagung gegen Babel in Jes. 21 ins Auge. Daß wir hier ganz von dem gewöhnlichen Terrain entrückt sind, zeigt z. B. V. 6: „Stelle auf den Wächter, was er siehet, wird er anzeigen" — der Wächter, den der Prophet in der Entzückung aufstellt, ist gleichsam sein objectives Ich — V. 7: „Und er siehet Wagen, Reiter bei Paaren, Wagen von Eseln, Wagen von Kameelen, und hat mit großem Fleiße Achtung darauf. V. 8. Und er rufet als Löwe (mit Löwenstimme, Apoc. 10, 3: *καὶ ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται*): auf der Warte des Herrn stehe ich beständig bei Tage und auf meiner Wacht stehe ich alle Nächte. V. 9. Und siehe da, es kommen Wagen, ein jeder mit zwei Reitern, und er antwortete und sprach: gefallen, gefallen ist Babel und alle Bilder ihrer Götter zerbrach er zur Erde." Dann

auch V. 3 u. 4, wo der Pr. in der Person Babels auftritt und zwar nicht des Babels der Gegenwart, sondern der Zukunft, Th. 1 S. 493. So lebhaft ist die Anschauung, daß der Pr. gleichsam sich selbst vergißt, daß die Stimmung derer auf ihn übergeht, in deren Mitte er gestellt ist. Wie sehr der Prophet entrückt ist von dem Standpuncte seines gewöhnlichen Sehns und Denkens, zeigt auch die Anrede an die Feinde in V. 2: „zeuch herauf Elam, belagere Madai," in V. 5 an die Belagerten: „erhebet euch ihr Fürsten, salbet den Schild." Alles dient zur Bestätigung von V. 2: ein hartes Gesicht ward mir angezeigt, wonach wir hier nicht ein Product verständiger Betrachtung, sondern ein Gesicht, die Anschauung eines solchen vor uns haben, der von dem Boden gemeiner Wirklichkeit entrückt ist.

Ideale Personen treten bei den Propheten auf die Scene, so die Stimme, welche aus Seir ruft: Hüter, wie steht's in der Nacht, Jes. 21, 11, der Späher, welchen der Prophet bestellt, V. 6, die Stimme rufend in der Wüste, C. 40, 3, die Stimme, welche spricht: predige, C. 40, 6, die Späher Zions in C. 52, 8, die Wächter auf Jerusalems Mauern, C. 62, 16.

Auf den ekstatischen Zustand weist auch der lebhafte Verkehr mit der Engelwelt hin, wie er uns besonders bei Daniel und Sacharja entgegentritt. Dieser Verkehr ist überall ein characteristisches Merkmal religiöser Ekstase. So lange der νοῦς die Herrschaft führt, liegt die diesseitige Welt in klaren und scharfen Umrissen vor uns; die Pforten der jenseitigen werden durch die Ekstase geöffnet. Was bei der niederen Ekstase sich unklar und verworren darstellt, weil phantastische Träumereien sich einmischen, das wird bei der höchsten Form der Ekstase, der prophetischen, klar und rein geschaut. Wir haben in ihr die unmittelbare Anbahnung des jenseitigen Zustandes, in dem an die Stelle des Glaubens an die übersinnlichen Realitäten das Schauen derselben tritt.

Ezechiel wird nach C. 8 nach Jerusalem gebracht „in Gesichten Gottes." Es kam ihm ganz so vor, als ob er leiblich dorthin versetzt würde, C. 8. 3: „Und er streckte aus, was wie eine Hand aussah und führte mich bei dem Schopfe meines Hauptes und es hob mich der Geist zwischen Himmel und Erde und brachte mich nach Jerusalem." In gleicher Weise wird er nach Chaldäa zurückversetzt. Der Zustand, in dem ihm der Inhalt von C. 8—11 offenbart wurde, wird in C. 11, 24 scharf gegen den gewöhnlichen abgegränzt und als ein ekstatischer characterisirt: „Und der Geist hob mich auf und brachte mich nach Chaldäa zu der Gefangenschaft, im Gesichte, im Geiste Gottes, und es ging hinweg von mir das Gesicht, welches ich gesehen."

Der h. **Paulus** schildert in 2 Cor. 12 einen prophetischen Zustand, in welchem er sich einst befunden*). **Rückert** bemerkt dort: „Was den Zweifel anlangt, ob er bei der Entrückung in den Himmel im Leibe gewesen oder nicht, so — — dient er uns zum sichersten Beweise, daß Paulus, als ihm dies widerfuhr, in einem Zustande gewesen, wo das verständige Bewußtseyn ihn so sehr verlassen hatte, daß er sich hinterher ein Urtheil über denselben nicht zutraute." Daß das verständige Bewußtseyn sich nicht zu der Höhe der unmittelbaren Erkenntnisse zu erheben vermochte, welche Paulus in diesem ekstatischen Zustande empfing, daß der *νοῦς* hinter dem Geiste in bescheidner Entfernung zurückbleiben mußte, zeigt V. 4: *ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.*

Die Gränze, welche in 1 Cor. 12, 28. 29. Eph. 4, 11 zwischen den Propheten und den Lehrern gezogen wird, vermögen diejenigen nicht zu erkennen, welche die prophetische Ekstase läugnen.

*) Vgl. in Bezug auf prophetische Zustände der Apostel meinen Comm. zur Apoc. Th. 1 S. 54 ff.

Es ist nach allem, was wir ausgeführt haben, nicht zu verkennen, daß sich die biblischen Propheten nicht minder wie die heidnischen Seher in einer ἔκστασις befanden. Die LXX bedienen sich Gen. 15, 12 schon dieses Ausdruckes. Wie die Achvv. die Ekstase läugnen konnten, läßt sich um so weniger begreifen, da im N. T. nicht blos die Sache, sondern mehrfach auch der Ausdruck vorkommt, Apgsch. 10, 10. 11, 5. 22, 17. In C. 10, 10. 22, 17 erscheint die ἔκστασις als verschieden von dem Gebete, das ihr vorangeht, sie muß also etwas Anderes seyn, als ein gehobener Zustand des Gemüthes im gewöhnlichen Sinne. Bengel: Preces aptum faciunt ad recipiendam revelationem: et ecstasis munit hominem contra suum ipsius spiritum. Die ἔκστασις erscheint als etwas plötzlich und dem Betheiligten selbst unerwartet Eintretendes, als etwas Angethanes, Abnormes: ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, C. 10, 10. Es werden in ihr Erkenntnisse gewährt, die über das gewöhnliche Erkennen weit hinausliegen und die auch in der Form sich von ihm unterscheiden, nicht ein Denken, sondern ein Sehen und Hören. Den Gegensatz gegen die ἔκστασις bildet das: „da Petrus wieder in oder bei ihm selbst war," γενόμενος ἐν ἑαυτῷ in Apgsch. 12, 11. Sachlich parallel den St., in denen der ἔκστασις gedacht wird, ist Apoc. 1, 10: Ich war im Geiste an des Herrn Tage, wo das: im Geiste seyn, im eminentesten Sinne steht, von dem Zustande der Eingeistung, bei dem das natürliche Leben völlig überwältigt wird.

Steudel hat gegen die Annahme einer prophetischen Ekstasis eingewandt*): Nehmen wir die Sprüche eines Haggai vor uns. Da ist von ferne nicht an ein Entrücktwerden aus dem ordentlichen Bewußtseyn bei den Propheten zu denken; er erinnert an das, wie es die Juden hielten, an das, wie sie es halten sollten,

*) Ueber Auslegung der Propheten. Tüb. Zeitschr. 34, Hft. 1 S. 119.

und wie dann in ihre Verhältnisse sichtbarer Segen von oben eintreten werde." Aehnlich verhalte es sich mit einem großen Theile der Weissagungen des Jeremias.

Aber es ist gewiß nicht wohlgethan, wenn man das Wesen einer großartigen geschichtlichen Erscheinung aus ihren letzten Kundgebungen beurtheilen will. In den spätesten Propheten stellt sich uns der Uebergang der Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit dar. Man wird von vornherein nicht daran zweifeln können, daß die prophetische Gabe ihre verschiednen Grade hat. Die richtige Weise zur Erkenntniß des prophetischen Zustandes wird die seyn, daß man vor allem die Koryphäen des Prophetenthums ins Auge faßt. Hat man aus ihnen den tieferen Einblick in das Wesen der prophetischen Ekstasis gewonnen, so wird man befähigt werden, ihre unscheinbaren Spuren auch in den letzten Ausläufern noch zu erkennen. Daß bei Haggai mehr vorhanden seyn muß, als sich auf den ersten Anblick darbietet, das erhellt schon aus der Wirkung, welche seine kurzen und unscheinbaren Reden hervorgebracht haben. Diese erklärt sich nur daraus, daß er ein Seher und Schauer war, daß die göttliche Wahrheit ihm auf dem Wege eines unmittelbaren Kundgebens sich mitgetheilt hatte, und deshalb über die Hörer eine imponirende Gewalt ausübte. Wem der Sinn erst geöffnet worden, dem wird die Ekstase grade an diesen unscheinbarsten Erzeugnissen ganz besonders klar werden.

Philo, quis rerum divinarum sit haeres p. 404. Hösch., hat das Wesen des prophetischen Zustandes also bezeichnet: ἕως μὲν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἶκος ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατακωχή τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον· ὅτε δὲ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει· τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικί-

ζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν· κατὰ δε τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν ἐσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος, ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. Richtige und tiefe biblische Erkenntnisse liegen hier vor, aber, wie das die Weise Philos ist, untermischt mit Anschauungen, welche aus der heidnischen Philosophie, namentlich aus Plato entlehnt sind, der sich über das Wesen der Weissagung im Jon und Phädrus ausspricht und dasselbe in eine völlige Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewußtseyns setzt. Daß der prophetische Zustand ein ekstatischer sey, daß er zu Stande komme durch eine Ueberwältigung des νοῦς durch das πνεῦμα behauptet Philo mit Recht; daß er aber den νοῦς, statt ihm eine untergeordnete und dienende Stellung anzuweisen, völlig pausiren läßt, daß er von einer μανία redet, darin ist er auf das heidnische Gebiet übergetreten.

Wie verhält sich die biblische Prophetie zu der heidnischen Weissagung?

Der Berührungspuncte zwischen beiden sind offenbar mehr, als wie die Kirchenväter dieß anerkennen wollten. Gemeinsam ist das Außerordentliche, Ekstatische des Zustandes, womit das Vorübergehende dess. Hand in Hand geht, wie uns dasselbe, was die biblische Prophetie betrifft, durch 2 Kön. 4, 27 veranschaulicht wird, gemeinsam die tiefe Concentration der Seele durch das Zurücktreten des sinnlichen Wahrnehmens, gemeinsam auch das Zurücktreten des verständigen Erkennens und das Aufgeschlossenseyn des inneren Sinnes, eines Vermögens der unmittelbaren Wahrnehmung.

Daneben aber finden sich durchgreifende Unterschiede. Daß solche vorhanden seyn müssen, wird jedem von vornherein klar seyn, der nur die Abstammung des Griech. μάντις von μαίνω

ins Auge faßt*) oder die Schilderung der Pythia bei dem Scholiasten zum Plutus des Aristophanes und bei Lucanus B. 5.

— Bacchatur demens aliena per antrum
Colla ferens, vittasque dei, Phoebaeaque serta
Erectis discussa comis, per inania templi
Ancipiti cervice rotat, spargitque vaganti
Obstantes tripodas, magnoque exaestuat igne
Iratum te, Phoebe, ferens.

Ebenso die Schilderung der Cassandra bei Aeschylus Agam. 1072—1172 und bei Lykophron. Nach Lucian stand den Sehern Schaum vor dem Munde, die Augen rollten, die Haare flogen, das ganze Aussehen war grausenhaft, die Bewegung wie die eines Rasenden.

Der Hauptunterschied nun ist der, daß die heidnischen Propheten und die falschen Propheten unter Israel Propheten aus ihrem eignen Herzen waren, wie Jeremias sie nennt, daß das eigentliche Princip der wahren Prophetie, der Geist Gottes ihnen fehlte, und daß sie ein schlechtes Surrogat für ihn dadurch zu erwerben suchten, daß sie alles aufboten, mit Unterdrückung der Sinne und des Verstandes die höchste Steigerung der Phantasie, herbeizuführen. Mit Recht unterscheidet Passavant Vorw. S. VI eine doppelte Art des ekstatischen Hellsehens: „Bei den Erscheinungen des ekstatischen Hellsehens haben manche Erklärer das unmittelbare Wahrnehmen als ein niederes, unter der Reflexion stehendes, andere als ein höheres Vermögen des Geistes betrachtet. Aus der Natur der menschlichen Seelenkräfte ergibt sich aber wohl, daß es zwei Arten dieses unmittelbaren Wahrnehmens gibt, ein niederes, das der Natur des Instinctes ent-

*) Nägelsbach, die nachhom. Theologie der Griechen S. 174: „Ein solches μαντῆναι wird insbesondere auch den apollinisch begeisterten Sibyllen zugeschrieben, deren Pausanias 10, 12, 1 mehrere nennt und von einer derselben sagt: ταῦτα μὲν δὴ (τὰ ἔπη) μαινομένη τε καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ κατίχος πεποίηκεν.

spricht, als Attribut der thierischen Seele, und ein höheres, das in einer freieren Thätigkeit des Geistes besteht. Das instinctartige Fernfühlen und Vernehmen, das ja die Thiere in höherem Grade haben als der Mensch, ist offenbar ein niederes Vermögen als der reflectirende Verstand. Dagegen ist der lichte Geistesblick, mit welchem der geniale und begeisterte Denker, Dichter, Tonsetzer sein Werk plötzlich überblickt und durchschaut, ein gewiß über dem reflectirenden Verstande stehendes, höheres unmittelbares Erkennen." Derselbe sagt S. 129: „Wie die Schlüssel verschieden sind, welche die Tiefen der Seelen eröffnen, so ist es auch das Erschlossene. Es ist daher der größte Irrthum, wenn man alle Zustände der Art nach Einem Maaßstabe beurtheilt. Denn das Höchste und das Niedrigste, die Wahrheit und der Irrthum, die reinsten und die getrübtesten Zustände der Seele können sich in dieser Form des Lebens offenbaren." Dabei ist zu bemerken, daß P. die gute Ekstase nur nach ihren niedrigsten Erscheinungsformen, der künstlerischen und dichterischen Ekstase ins Auge faßt, nach Thatsachen, wie die, welche Mozart von sich bezeugt, „Alles das Finden und Machen geht in mir nur wie in einem schönen starken Traume vor," und Raphael, wenn er von einem seiner Werke sagt: „Es ist wie in einem angenehmen Traume vollendet und ich habe während der Arbeit immer mehr an den Gegenstand gedacht, als daran, wie ich ihn darstellen möchte," und welche Schiller im Wallenstein in den Worten im Auge hat: „Es gibt im Menschenleben Augenblicke, wo er dem Weltgeist näher ist als sonst." Das sind nur schwache Anbahnungen der wahrhaftigen Ekstase, aus denen das wahre Wesen derselben nicht erkannt werden kann, die nur dazu dienen können, als schwache Analogien das Verständniß zu öffnen für das eigentliche Geistesschauen, welches in der biblischen Prophetie vorliegt. Uebrigens findet sich diese Unterscheidung zwischen einem doppelten ekstatischen Zustande schon bei Tertullian. Er unterscheidet zwischen der ἔκστασις und

der *μανία*, dem furor und legt den letzteren den falschen Propheten bei.

Ein Unterschied besteht ferner in Bezug auf die Vorbereitungen und Mittel, wodurch der Zustand herbeigeführt wird. Bei der heiligen Ekstase dienten als solche das Gebet und die heilige Musik. Dagegen die heidnischen Seher wandten narkotische Mittel an, um sich in ihren unnatürlichen Zustand zu versetzen. Die Nachweisungen in dieser Beziehung findet man bei v. Dale de oraculorum ethnicorum origine atque auctoribus S. 140 ff. Strabo redet von einem *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν*, dem Dampfe, der die Pythia begeisterte. „Die Verkehrtheit eines solchen Zustandes — sagt Passavant S. 340 — liegt auch in den Mitteln ihn hervorzurufen. Das Naturwidrige und darum Unsittliche dieses Zustandes besteht schon in der Desorganisation, die durch jene giftähnlichen Mittel erzeugt wird. Nicht durch eine Erhebung der Seele, wie in der reinen Ekstase, sondern durch eine organische und physische Zerstörung, durch eine Art von Selbstmord, wird in solchen Fällen die Seele von dem gewohnten Verkehre mit dem Körper getrennt."

Eine dritte Verschiedenheit besteht darin, daß der *νοῦς*, das verständige Bewußtseyn, bei den heidnischen Sehern völlig unterdrückt wird, während es dagegen bei den biblischen Propheten zwar eine untergeordnete Stelle einnimmt, aber doch nicht cessirt, vielmehr erhöht und armirt wird und der intellectuellen Anschauung so weit es geht in ihrem Fluge zu folgen sucht. Folge davon ist, daß die heidnischen Seher, wie ebenso auch die modernen Hellsehenden, keine Erinnerung in den wachenden Zustand herübernehmen — wenn die Ekstase aufhört, sagt Justinus von den Sibyllen, so schwindet die Erinnerung des Gesagten —, während dagegen auf biblischem Boden auch bei den höchsten Graden der Ekstase das Geschaute klar und scharf dem Geiste eingeprägt bleibt. Die Propheten bedürfen nicht wie die Sibyllen

Anderer, welche ihre Aussprüche aufzeichnen und deuten. „Und es ging hinweg von mir das Gesicht — sagt Ezechiel in C. 11, 25 — und ich redete zu der Gefangenschaft alle Worte des Herrn, die er mich sehen ließ."

Endlich, wie der Zustand, so ist auch das Product des Zustandes verschieden. Die heidnische Mantik, wie die moderne Hellseherei hat keine wahrhaftigen Aufschlüsse zu Tage gefördert, dagegen die biblische Prophetie hat eine Fülle göttlicher Erkenntnisse ans Licht gebracht, welche sich nun schon durch Jahrtausende als ein Salz der Erde bewährt haben.

Daraus, daß sich die Propheten bei ihren Weissagungen nicht in dem gewöhnlichen Zustande des herrschenden verständigen Bewußtseyns, sondern in der ἔκστασις befanden, leiten wir jetzt eine wichtige Folgerung ab. Alle göttlichen Offenbarungen wurden von den Propheten durch ein unmittelbares Vernehmen erkannt. Die Eindrücke geschahen bei ihnen auf den inneren Sinn, der, während die äußeren Sinne ruhten und die Reflexion in den Hintergrund trat, durch den Geist des Herrn angeregt wurde. Die heilige Ekstase hat dieß gemein mit der niederen. „Alle Ekstatische — sagt Passavant S. 52 — bezeichnen in der Regel ihre innere Thätigkeit als ein Schauen und reden von einem inneren Lichte." Die Uebereinstimmung ist aber nach dem bereits Ausgeführten nur eine formelle. „Das Gesicht — bemerkt mit Recht Tholuck S. 86 — ist eine innere Anschauungsform, mit der an und für sich weder über die Wahrheit noch über Irrthum in Betreff des Geschauten und Gehörten entschieden ist und nur in formeller Hinsicht, nicht in Betreff des Inhaltes vergleichen wir die biblischen Gesichte mit dem somnambulen Zustande."

Der Beweis für den visionären Charakter der prophetischen Erkenntnisse ist zwar schon in dem Beweise für die Ekstasis der Propheten enthalten, doch können wir ihn auch außerdem vollständig führen, und eben dadurch die Beweisführung für

die Ekstasis bedeutend verstärken. Denn es ist eine offenbare Inconsequenz, wenn mehrere, wie z. B. Hävernick, Einl. II, S. 36 ff., den visionären Charakter anerkannten, die Ekstasis aber läugneten. Wir berufen uns zuerst auf Num. 12, 5—8. Dort wird der Unterschied zwischen der dem Moses und der den Propheten zu Theil werdenden göttlichen Offenbarung angegeben. Die Bestimmung Mose's zum Gründer einer Oeconomie und zum Gesetzgeber für dieselbe erfordert vollkommne, auch verständige Klarheit. Daher werden ihm die göttlichen Offenbarungen in klarer, bildloser Rede, *οὐ δι αἰνιγμάτων*, wie Philo es ausdrückt, innerlich und äußerlich zu Theil. Die Mittheilung an die Propheten dagegen geschieht, weil dieß für den Zweck des Prophetenthums genügt, immer in Gesichten (בַּמַּרְאָה) oder in Träumen, also immer bei zurücktretender Reflexion und ruhenden äußeren Sinnen. Auf dasselbe Resultat führen uns auch die häufigen Benennungen der Propheten ראים, Seher, und חזים, Schauer, so wie die Bezeichnungen der Weissagungen durch חִזָּיוֹן· מַחֲזֶה· חָזוֹן· חָזוּת· חָזוֹת· חֲזוֹ und מַרְאָה.*) In diesen Bezeichnungen wird sehen in weiterer Bed. gebraucht für jede Art unmittelbarer Wahrnehmung, wie auch sonst zuweilen, z. B. Ex. 20, 18. Erläuternd ist, was die h. Hildegard bei Passavant S. 179 sagt: „Damals verwunderte ich mich selbst, daß, während ich innerlich im Geiste sah, ich auch ein äußeres Sehvermögen hatte, und da ich dies sonst von keinem Menschen hörte, so verbarg ich die Gesichte, welche ich in meiner Seele hatte, soviel ich konnte." Dann auch die mehrfach vorkommende Bezeichnung der Propheten als Wächter, Micha 7, 4. Jer. 6, 17.

---

*) Maimonides Moreh Neb. II, 36: Nomen מראה a ראה significat quod ad facultatem imaginatricem tanta perveniat actionis perfectio, ut homini ita res appareat ac videatur acsi exterius sibi exhiberetur eamque sensibus externis perciperet.

Ez. 3, 17. 33, 7. Der Vergleichungspunct zwischen ihnen und den gewöhnlichen Wächtern, die von hoher Warte die umliegende Gegend überschauen und Nachricht geben von dem, was sie darin entdecken, 2 Sam. 13, 34. 18, 24—27. 2 Kön. 9, 17—20, wird präcise angegeben in Jes. 21, 6: „gehe, stelle den Wächter aus, was er sieht, soll er anzeigen," vgl. auch Hab. 2, 1: „Auf meiner Warte will ich stehen und mich stellen auf die Veste und ausschauen zu sehen, was er mit mir reden wird." Michaelis zu Mich. 7, 4: der Tag deiner Wächter, deine Heimsuchung kommt: dies speculatorum tuorum, dies irae et vindictae divinae a prophetis dudum velut e specula praevisus. — Bileam bezeichnet sich in Num. 24, 3. 4 als den Mann, deß Auge geöffnet ist, der die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er zu Boden fällt, die Augen aufgethan werden. „Nach allen diesen Worten — heißt es in 1 Chron. 17, 15 — und nach allem diesem Gesichte, also redete Nathan zu David." „Vision — bemerkt Köster z. d. St. — ist die Form, Wort der Inhalt der Offenbarung." In 2 Chron. 26, 5 wird der Prophet Sacharja bezeichnet als „der Kundige Gott zu sehen." Gott ist das principale Object des prophetischen Schauens. Alles Andere wird in ihm geschaut. Dazu kommen dann die zahlreichen St., in denen die Propheten sagen, daß sie Dinge sehen oder hören, die ihren äußeren Sinnen unerreichbar waren. „Ich sehe ihn — den zukünftigen König Israels — sagt Bileam in Num. 24, 17 — aber nicht jetzt, ich schaue ihn aber nicht nahe." Jesaias sieht den Herrn auf einem Throne hoch und erhaben sitzen, von Seraphim umgeben. Micha sieht in 1 Kön. 22, 19 den Herrn sitzen auf seinem Stuhl und alles himmlische Heer neben ihm stehen zu seiner Rechten und zu seiner Linken. In Jes. 13, 4 heißt es: Stimme des Getümmels auf den Bergen, Anschein vielen Volkes, Stimme des Getümmels der Reiche versammelter Völker, der Herr der Heerschaaren musternd Kriegs-

heer." Merkwürdig ist hier besonders das: „Anschein vieler Völker." Es zeigt, daß das geistige Sehen Analogie mit dem leiblichen hat, wo nach und nach die Gegenstände klarer hervortreten. In Jes. 52, 7 sieht des Pr. auf den Bergen die Füße der Freudenboten u. s. w. Habakuk stellt sich in C. 2, 1 auf seine prophetische Warte, von der er eine Fernsicht hat, einen weiten Horizont, im Gegensatze des engen Gesichtskreises des natürlichen Bewußtseyns, „um zu sehen, was der Herr mit ihm reden wird." Ezechiel erblickt in C. 37 ein Feld voll dürrer Todtengebeine, welche durch den Odem des Herrn belebt werden. Daniel hebt nach C. 10, 5 seine Augen auf und sieht „und siehe da (das bei den Propheten so ungewöhnlich häufige הנה erklärt sich nur aus dem visionären Charakter der Prophetie) ein Mann gekleidet in Leinen und seine Lenden umgürtet mit einem Gürtel von Gold." Er hört eine laute Stimme vom Ulai. Bei Sach 2, 1 heißt es: Und ich hob meine Augen auf und sah, und siehe da vier Hörner. Vgl. noch Am. C. 7, Ez. 40, 3. 4. Apoc. 4, 1. 21, 10. Der unmittelbare Zusammenhang der Ekstase und der Thätigkeit des inneren Sinnes tritt uns deutlich entgegen in Ez. C. 1. „Die Hand des Herrn kam über ihn," heißt es V. 3 und gleich darauf V. 4: „Und ich sah und siehe es kam." In Apgsch. 10, 10 heißt es *ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις*, in V. 11: *καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον* u. s. w. V. 13: *καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν* u. s. w. V. 17: *ὡς δὲ ἐν αὐτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος, τί ἂν εἴη τὸ ὅραμα ὃ εἶδε* u. s. w. In C. 11, 5 sagt Petrus: *εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα*. Auch Paulus betrachtet in C. 22, 17: (*γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λεγοντά μοι*) das Sehen als unmittelbaren Ausfluß der Ekstasis. In Apoc. 1, 10 erfolgt im Zusammenhange mit dem im Geistesehn das Hören, in C. 4, 2 das Sehen: „Und alsobald war ich im Geiste und siehe, ein Stuhl lag im Himmel und auf dem Stuhle saß einer." — Auf den visionären Cha-

racter der prophetischen Rede führt der bei den Pr. so häufige plötzliche Wechsel der Personen ohne ausdrückliche Nennung. Lehrreich ist in dieser Beziehung besonders die Weissagung Nahums. So geht in C. 2, 2 die Rede plötzlich von Juda auf Ninive über: Es kommt der Zerstreuer über dich. In V. 4: der Schild seiner Helden ist geröthet, geht das Suff. auf den Feind Assurs, während im Vorherg. von Israel die Rede war. In V. 6: Er gedenket seiner Helden u. s. w. ist Subject der König von Assur, während V. 4 u 5 sich auf dessen Feinde bezogen. Die Grundlage bildet überall die innere Anschauung und der Prophet beschreibt nur, von Einem rasch zum Andern übergehend, was in dieser sich ihm darbot. In C. 1, 11 wird ohne Nennung Assur angeredet, in V. 12. 13 Zion, in V. 14 wieder Assur. Ueberall muß, an wen die Anrede gerichtet ist, nur aus dem Inhalte erschlossen werden, überall zeigt sich hier der Prophet als Seher. So auch in C. 1, 8: „Er macht zu nichte ihren Ort.“ Außer der Ueberschrift war Ninive noch gar nicht genannt. Das Suff. kann sich nur auf das Object beziehen, was dem Pr. in der inneren Anschauung gegenwärtig ist. — Endlich sprechen für diese Art der göttlichen Mittheilung an die Propheten alle die Thatsachen, welche wir sogleich als nothwendige Folgen derselben nachweisen werden.

Diese Beschaffenheit der Weissagung ist den meisten Auslegern nicht ganz verborgen geblieben.*) Doch haben sie dieselbe meist nur auf diejenigen prophetischen Stücke beschränkt, worin sie besonders deutlich hervortritt, wie Jes. 6, Ez. 1, der erste Theil Sacharja's, der zweite Daniels, und die man deshalb aus-

*) Das Beste findet sich bei Maimonides, doctor perplexorum II 36 ff., bei Joh. Smith, in der dissert. de prophetia et prophetis, wieder abgedruckt vor Clericus zu den Propheten, bei Velthusen: de optica rerum futurarum descriptione, ad illustr. l. Jes. 63, wiederabgeb. in den commentat. theol. von Velthusen u. A. VI, 75 ff.

schließlich Visionen genannt hat.*) Allein der Unterschied zwischen diesen Weissagungen und den übrigen ist ein fließender, die angeführten Gründe sprechen für alle in gleicher Weise — man vgl. z. B. Jes. 21, 2: ein hartes Gesicht ward mir angezeigt, mit Sach. 2, 1. — und auch in ihnen lassen sich, falls man tiefer eindringen kann und will, die Merkmale der Vision nachweisen.

Gehen wir jetzt über zur Beleuchtung der Eigenthümlichkeiten, welche aus dieser Beschaffenheit der Prophetie hervorgehen.

1. Man darf, wenn man diese Beschaffenheit der Prophetie ins Auge faßt, nicht verlangen, daß die Propheten immer die Begebenheiten, die sie schildern, nach ihrem ganzen Zusammenhange und nach allen ihren Beziehungen darstellen. „Der Prophet — sagt Herder, Briefe S. 108 — war kein Prediger nach unserem Begriffe, noch weniger der Erklärer eines dogmatischen Locus." Eine solche zusammenhängende und umfassende Darstellungsweise kann nur von dem unter vorwaltender Reflexion Lehrenden erwartet werden. Die Pr. sind vorwiegend auf lumina, Lichtblicke angewiesen. Sie sprechen jedesmal nur das in der inneren Anschauung Gegebene aus und gegeben wurde ihnen nur das, was grade unter den jedesmaligen Verhältnissen das Zweckmäßige und Wirksame war. Dieß läßt sich besonders bei den Messianischen Weissagungen wahrnehmen. Nie wird von den Propheten die Lehre von dem Messias in ihrem ganzen Umfange vorgetragen: alle Mess. Verkündungen tragen einseitigen Charakter. Bald beschäftigen sie sich vorzugsweise nur mit der Person des Messias, bald thun sie dieser gar keine Erwähnung

**) Die auf die Visionen folgende Erklärung derselben gehört ebenso noch der Ekstase an, wie die Vision selbst. Maimonides C. 43 erläutert dieß durch die Vergleichung mit einem Träumenden, der in der Einbildung, daß er wache, seinen gehabten Traum einem Andern erzählt und seine Bedeutung auseinandersetzt.

und schildern nur die Beschaffenheit seines Reiches. Nicht selten bleiben sie bei dem Messias in Herrlichkeit stehen. Malcachi z. B. läßt die erste Erscheinung Christi in Niedrigkeit unberücksichtigt und den Zwischenraum zwischen seinem Vorläufer und dem Strafgerichte über Jerusalem unausgefüllt. Häufig werden die speciellsten Umstände erwähnt und andere weit wichtigere übergangen. Manchmal, wo Trost die durch die Verhältnisse der Gegenwart gestellte Aufgabe ist, werden nur die erfreulichen Begebenheiten der Zukunft hervorgehoben; ein andermal fällt der Blick vorzugsweise auf die traurigen. So verbindet z. B. Jeremias in C. 23, 5. 5 die Heilsspendung an die Auswahl der Juden und die noch von der Zukunft zu erwartende Apokatastasis ihrer Vollzahl und übersieht die dazwischen liegende Verstoßung des größeren Theiles. Ebenso Ezechiel in 34, 23—31. 37, 21—28. Dagegen stellen Daniel u. Maleachi vorzugsweise die andere Seite dar, die Verstoßung des Volkes, die Verheerung des Landes, die Zerstörung von Stadt und Tempel. Häufig werden von den Propheten alle Hindernisse übersehen, welche den Fortgang des Messianischen Reiches aufhalten und daher der schwache Anfang und das glorreiche Ende desselben in eine Schilderung zusammengefaßt.

Diese Eigenthümlichkeit der Weissagung scheint der h. Paulus zu berühren, wenn er 1 Cor. 13, 9 sagt: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.* Eine Folge derselben ist, daß alle einzelnen Weissagungen nur als Fragmente betrachtet werden dürfen, und daß wir erst dann ein vollständiges Gemählde erhalten, wenn wir die einzelnen Züge sammeln und vereinigen. Dieß können wir um so leichter, da wir an der Geschichte einen Leitfaden haben, welcher uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden muß.

In neuerer Zeit ist, so wie die ganze Beschaffenheit der Weissagung, so auch diese aus ihr hervorgehende Eigenthümlich-

keit vielfach verkannt worden. Man suchte aus den betreffenden Thatsachen zu erweisen, daß hinsichtlich der Auffassung der Messiasidee zwischen den verschiedenen Propheten Verschiedenheit stattfinde und gründete darauf einen Beweis für den menschlichen Ursprung derselben. Wenn z. B. Joel nur die Beschaffenheit des Messianischen Reiches schildert, nicht den Messias selbst, so schloß man daraus, daß seine Erwartungen sich gar nicht an eine Person geknüpft haben. Wenn Jeremias nur von einem Messias in Herrlichkeit redet, so soll er keinen leidenden Messias gekannt haben. Die Unrichtigkeit dieser Betrachtungsweise läßt sich aber selbst vom Standpuncte der Gegner aus nachweisen. Wäre nämlich dieselbe die richtige, so würde daraus folgen, daß die Propheten nicht nur mit einander, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch ständen. So findet sich z. B. bei Jesaias in C. 2, ebenso wie bei Joel, eine Schilderung der Mess. Zeit ohne Erwähnung des Messias. Dagegen wird schon in der damit zusammenhängenden und zu derselben Zeit ausgesprochenen Weissagung C. 4 der Messias genannt. Ebenso finden sich im zweiten Theile viele allgemeine Mess. Schilderungen neben den persönlich Mess. Stellen C. 53. 55. 3. 4 u. a. Jeremias beschäftigt sich in C. 31, 31 ff. nur mit der Beschaffenheit des Mess. Reiches, dagegen C. 23 u. a. a. St. mit dem persönlichen Messias. Jesaias schildert uns an manchen St. nur den verherrlichten Messias; dagegen entwirft er in C. 53 ein Bild des erniedrigten und stellt die Erniedrigung als Ursache der Verherrlichung dar.

Verfahren wir nun bei den Propheten nur so, wie wir bei den Profanschriftst. zu verfahren pflegen, wie wir z. B. die Lehre des Plato nicht aus einer einzelnen Stelle, sondern aus dem Gesammtinhalte seiner Schriften bestimmen, so leuchtet ein, daß wir die Mess. Anschauungen eines Propheten erst dann kennen, wenn wir die an verschiednen Stellen vorkommenden zerstreuten Züge

in ein Bild zusammengefaßt haben. Wird dieß anerkannt, so muß aber auch zugleich zugegeben werden, daraus, daß einzelne Propheten ganze Partien des großen Gemähldes unberücksichtigt lassen, folge nicht, daß sie dieselben nicht gekannt haben. Wären uns mehrere Weissagungen des Joel erhalten, so würden sich die einzelnen Züge ebenso wie bei Jesaias gegenseitig ergänzen. Hätte Jeremias unter denselben Verhältnissen geweissagt, wie Jesaias im zweiten Theil, so würden wir bei ihm die Verkündung des leidenden Messias nicht vermissen. — Das Unhaltbare dieser Ansicht geht schon daraus hervor, daß man nach ihr annehmen muß daß den späteren Propheten der Inhalt aller früheren Weissagungen, daß ihnen der Glaube des ganzen Volkes unbekannt gewesen oder daß sie sich davon losgesagt haben, eine Annahme, die z. B. bei Jeremias eine völlig absurde seyn würde, der ganz in den Weissagungen der älteren Gottesmänner lebt.

Der Grund der unrichtigen Vorstellung der rationalistischen Gelehrten ist der, daß man sich die Propheten zu sehr als Dogmatiker denkt, und daher von ihnen verlangt, daß sie an jedem Orte den ganzen Inbegriff ihrer Lehre anbringen sollen. Betrachtet man sie als das, was sie waren, als Seher, so wird man es natürlich finden, daß sie nie mehr gaben, als eben das Gesehene, ohne daß sie dasjenige einmischten, was sie nach ihrem verständigen Bewußtseyn schon früher aus den Offenbarungen anderer Gottesmänner und aus dem Gesammtglauben der Gemeinde Gottes wußten.

II. War das Medium, durch welches den Propheten ihre Offenbarungen zu Theil wurden, der innere Sinn, so mußte sich ihnen Alles in der Gegenwart darstellen. Daraus erklären sich manche Eigenthümlichkeiten. 1. Es ist alsdann nicht auffallend, wenn die Propheten, von Begebenheiten und Personen der fernen und fernsten Zukunft so reden, als sehen sie dieselben vor sich oder gar auf sie hinweisen. Die Verkennung dieser Eigen-

thümlichkeit hat manche Ausl. zu der Meinung verleitet, daß in solchen St. von wirklich u. äußerlich gegenwärtigen Personen die Rede sey und somit zu ganz falschen Erklärungen und Annahmen. Nahum z. B. trat geraume Zeit vor der Catastrophe Assurs auf, welche er verkündigt: die Assyrische Macht befand sich nach C. 1, 12 noch in ihrer vollen Integrität und Blüthe, die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes über Assur werden noch gar nicht näher bezeichnet; von den Chaldäern findet sich noch keine Spur; Juda hat noch keinen anderen drohenden Feind außer Assur; daß der Prophet vor Habakuk auftrat, zeigt die Stellung seiner Weissagung in der chronologisch geordneten Sammlung der zwölf kleinen Propheten. Gewichtige Gründe führen auf die Abfassung der Weissagung unter Manasse, dessen Wegführung durch die Assyrer den geschichtlichen Ausgangspunct der Weissagung bildete. Dennoch aber beschreibt Nahum wie ein Zuschauer in C. 2 die Einnahme und Zerstörung Ninive's. „Die Feinde — sagt Hitzig — ziehen heran, 2, 2, stellen sich in Schlachtordnung, 2, 4, und mit einer Zuversicht, die keinen Zweifel übrig läßt, erwartet Nahum eine Belagerung und endliche Zerstörung Ninives." Hitzig schließt aus den vorliegenden Thatsachen, daß Nahum unmittelbar im Angesichte der Thatsachen geweissagt habe, verwickelt sich aber durch diesen Schluß in eine inconsequente Halbheit. Denn nicht blos die Vorbereitungen werden als gegenwärtig geschaut, sondern auch die Catastrophe selbst, die Hitzig als zukünftig stehen läßt, die Einnahme und gänzliche Zerstörung Ninive's, der völlige Untergang der Weltstadt. Gleich C. 2, 1: „Siehe da auf den Bergen die Füße des Freudenboten, verkündend Frieden, feire Juda deine Feste, bezahle deine Gelübde" setzt voraus, daß der Schlag schon geschehen. Offenbar müssen die Vorbereitungen und der Erfolg unter einen Gesichtspunct gestellt werden. Auch bei Obadja ist die Gegenwart eine ideale. Der Prophet wird in eine ferne Zukunft versetzt. Die Cata-

strophe über Juda erscheint bereits als geschehen, ebenso die Versündigung Edoms an dem Bundesvolke. Als gegenwärtig wird von dem Propheten geschaut das Gericht über Edom, die Herstellung Israels. Diejenigen, welche keine tiefere Einsicht in die Beschaffenheit der prophetischen Rede hatten, ließen sich durch diese Thatsachen verleiten entscheidenden Gründen zum Trotze die Abfassung der Weissagung erst in die Zeit des Exiles zu setzen. Habakuk sagt in C. 3, 7: „Unter Bosheit sehe ich die Zelte Kuschans." In einer Zeit wo die Chaldäische Macht erst eben aufkeimte und noch nicht ihren Siegeslauf durch Asien begonnen hatte, sieht der Prophet wie der in ihr wiederauflebende Kuschan Rischataim, der Doppelbosheit, d. h. der großen Bosheit, des Buches der Richter, aus den Gegenden jenseits des Stromes, von der Strafe der Bosheit getroffen wird. Andere analoge Erscheinungen sind schon in Th. 2 S. 196 ff. zusammengestellt worden. Hier wollen wir nur noch einige Beispiele aus unserem nächsten Gebiete, dem Messianischen entnehmen. Jesaias sagt in C. 9, 5 in Bezug auf den zukünftigen Erlöser: „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben." Ebenso weist derselbe auf den Messias als gegenwärtig hin in C. 7, 14, wo Ewald, Br. Bauer u. A. verkennend, daß sie es mit einem Seher zu thun haben, an die Stelle der idealen Gegenwart die wirkliche setzen, dann in C. 42, 1: „Siehe da mein Knecht, den ich unterstütze, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat." Nach Micha liegt eine lange Reihe von Ereignissen zwischen seiner Zeit und der da die Gebährerin gebiehrt, Th. 1 S. 485. 6. Dennoch aber erscheint ihm in C. 4, 1—3 das Messianische Reich als gegenwärtig, und er sieht in C. 5, 3, wie der Messias steht und weidet in der Kraft des Herrn. Auch die der Erscheinung des Messias vorangehenden Leidenszeiten werden von dem Propheten im Geiste anticipirt. Der Pr. wird so lebhaft in die Zukunft versetzt, daß er plötzlich sein Bewußtseyn in das seines

leidenden Volkes übergehen läßt, Th. 1 S. 491, ja sogar in der Person des Babels der Zukunft auftritt, 1 S. 493. Characteristisch ist das dreifache עתה in C. 4, 9. 11. 14. Es zeigt jedesmal an, wenn sich dem Pr. eine neue Zukunftsscene in der Form der Gegenwart darbietet. 2. Daraus, daß die Propheten Seher und Schauer sind, erklärt sich auch der häufige Gebrauch des Präteriti, wo sie von zukünftigen Dingen reden. Das Präteritum bezeichnet die Handlung als schon vollendet oder vorliegend und kann sprachlich nur Vergangenheit oder Gegenwart bezeichnen. Der Grund dieser Thatsache ist nicht blos von den rationalistischen, sondern auch von den älteren kirchlichen Auslegern vielfach verkannt worden. Man findet bei ihnen gewöhnlich zu solchen St die Bemerkung, der Prophet bediene sich des Präteriti um die Gewißheit der Sache zu bezeichnen. So selbst Vitringa zu Jes. 7, 14.*) 3. Aus derselben Ursache mußte in der Regel den Propheten, wenn nicht eine besondere Offenbarung hinzukam, wie in Jes. 7, Jer. 25, Dan. 9 die Zeitferne unbekannt bleiben. Sie waren nicht sowohl chronologische Geschichtschreiber als vielmehr Gemähldebeschreiber. Wenn sie z. B. den Messias vor sich stehen sahen, wie konnten sie da wissen, wie lange Zeit nach bis zu seiner Erscheinung verfließen werde? Sehr treffend Crusius theol. proph. 1 p. 622: Prophetae divina luce, qua illuminantur, ad futura plerumque prospexerunt, quemadmodum fit quando coelum stelliferum

---

*) Das Richtige sah jedoch schon Iken zu Jes. 53 in der Biblioth. Hag. II S. 238 ff.: Fundamentum talis styli dispositionis ex modo, quo prophetis futura revelabantur, repetendum potius censeo. Non semper illud fiebat expressis verbis. Toti interdum corripiebantur spiritu; facultas mentis, cujus ope res nobis repraesentamus, in iis acuebatur, ita ut recondita futuri temporis fata in imagine quasi ipsis exhibita non aliter contemplarentur, acsi oculis ea cernerent. Hinc non potuerunt non praesenti aut praeterito tempore uti, cum naturalis dicendi ordo id flagitaret u. s. w.

intuemur. Videmus enim supra nos sidera; quanto a nobis intervallo absint, nec non quae propius, quae remotius distent, non item animadvertimus. Charakteristisch in Bezug auf die chronologische Indifferenz der Propheten ist die Formel באחרית הימים, welche von ihnen häufig von den Zeiten des Messias gebraucht wird und nur von diesen, vgl. zu Hos. 3, 5. Sie deutet nur ganz im Allgemeinen darauf hin, daß die Messianische Zeit noch fern ist, indem sie dieselbe in Gegensatz stellt gegen den ganzen vorliegenden Zustand der Dinge, der erst seinen Ablauf haben muß.

Aus dem gleichen Grunde erklärt sich auch — wurde in der 1 Ausg. bemerkt — „die charakteristische Eigenthümlichkeit der Weissagungen, daß Begebenheiten, welche durch weite Zeitfernen von einander geschieden sind, als Continuum erscheinen. In der Anschauung der Propheten war in der Regel nur ein Nebeneinander, nicht ein Nacheinander gegeben. Babel erhielt den ersten Stoß bei der Eroberung durch die Perser; es vergingen aber noch über tausend Jahre bis zu ihrem gänzlichen Herabsinken und ihrer fast spurlosen Vernichtung; dennoch verbindet Jeremias in C. 50 u. 51 ohne das Successive zu bemerken, die Eroberung und die vollkommne Zerstörung miteinander, deren Keim in der Eroberung enthalten war. Bei den das Reich Gottes betreffenden Weissagungen werden gewöhnlich, je nachdem das geistige Auge des Pr. auf die erfreuliche oder auf die traurige Seite gerichtet ist, die näheren und geringeren Gnadenerweisungen und die näheren und geringeren Gerichte der Zukunft mit den entfernteren und größeren also in der Darstellung verbunden, daß der große mitten inne liegende Zeitraum nicht angedeutet wird. Die Zusammenstellung beruht hier immer auf der inneren Verwandtschaft der näheren und ferneren Begebenheiten. So läßt Jesaias in C. 11 unmittelbar auf die Errettung von Assur mit Uebergehung aller Zwischenbegebenheiten die Errettung durch den Messias folgen. So verbinden Jesaias, Micha, Hoseas, Amos

Ezechiel und Jeremias sehr häufig die Befreiung aus dem Exil mit der Erlösung durch Christum, obgleich kein Prophet den Gedanken ausspricht, daß der Messias der Anführer derer seyn werde, die aus dem Exile zurückkehren. In der Schilderung des Messianischen Reiches selbst ist die zeitliche Entwickelung desselben nicht beachtet; die Anfänge des Reiches Christi und sein glorreiches Ende schließen sich aneinander. So läßt z. B. Sacharja 9, 9. 10 gleich auf die Schilderung der Erscheinung Christi in Niedrigkeit die Schilderung der herrlichen Vollendung seines Reiches folgen. — Nicht selten fällt sogar das Nebeneinander weg und es findet statt dessen ein Ineinander statt, grade so wie bei einer Aussicht in die Ferne die Gegenstände ineinander fließen und dasjenige als verbunden sich darstellt, was in der Wirklichkeit als weit auseinanderliegend erscheint. Diese Bemerkung wirft besonders auf den zweiten Theil des Jesaias Licht. Sehr häufig erscheinen dort die Befreiung aus dem Exil und die Befreiung durch Christum als ein Nebeneinander; in manchen Schilderungen aber treten sie zugleich vor das Auge des Propheten, bald mit Vorherrschen der einen, bald mit Vorherrschen der anderen. Ebenso fallen nicht selten alle Strafgerichte der Zukunft in eine Anschauung zusammen; der Vordergrund und der Hintergrund vermengen sich miteinander. (Quemadmodum simili fallacia optica longissime distans turris domus propinquae tecto incumbere aut lunae discus montibus nemoribusque contiguus videtur, Velthusen S. 89.)" Allein diese Ansicht stellt sich als eine zu mechanische dar. Sie scheitert schon daran, daß ein gleiches Zusammenschauen des durch weite Zeiträume Getrennten sich auch in der Rede Christi in Matth. 24. 25 findet, die doch in keiner Weise einen visionären Charakter trägt, wie denn ekstatische Zustände bei Christo nirgends wahrzunehmen sind. Die betreffenden Thatsachen erklären sich vielmehr, wie schon in dem Aufs.: Zur Auslegung der Propheten, Evang. Kirchen-Z. 1833

erkannt wurde, aus dem ideellen Charakter der prophetischen Rede, daraus, daß die Propheten es in der Regel mit allgemeinen Wahrheiten zu thun haben, nicht mit Thatsachen in ihrer empirischen Besonderheit, eine Regel, die freilich zahlreiche Ausnahmen erleidet, da die bloße Darlegung der allgemeinen Wahrheiten bei dem Schwachglauben der Gemeinde Gottes nicht hingereicht haben würde, die Propheten also nicht selten um diesem aufzuhelfen, in die Details eingehen mußten. Diese Ausnahmen aber können die Regel nicht aufheben. „Die Propheten sind keine Wahrsager, sie sagen keine zukünftige Begebenheit blos als solche, ohne Rücksicht auf Gottes Wesen und sein Reich vorher. Jede ihrer Verkündigungen hatte, was den Kern betrifft, die Gewähr ihrer Wahrheit schon längst vor der Erfüllung. In Gottes Wesen einzudringen, in seinem Lichte die ewigen Gesetze zu erkennen, nach denen er die Welt und Kirche regiert, das ist etwas unendlich Höheres als ein für sich gleichgültiges Wissen um die Zukunft." Damit die Herrlichkeit der Idee um so klarer hervorleuchte, abstrahiren die Propheten vielfach von den empirischen Besonderheiten, in denen sie ihre Verwirklichung finden sollte, namentlich von den Zeitverhältnissen. „In einer größeren Concentration der Seele — bemerkt Passavant S. 109 — kann eine zeitlose Anschauung dadurch möglich werden, daß sie die Dinge weniger in ihrer Succession, sondern in ihrer Totalität, in ihrem Zugleichseyn erkennt." Solche Anschauung hat etwas sehr Erhebendes und Erbauliches für diejenigen, welche inmitten des geschichtlichen Verlaufes leben: sie stillt ihr Herz, wenn sie sich durch diesen nicht befriedigt finden. Sie lehrt sie in den Anfängen das Ende schauen.

III. Wurden den Propheten ihre Aufschlüsse in der Anschauung gegeben, so folgt daraus, daß das Bild in der Prophetie in ausgedehntem Gebrauch seyn muß. Zwar es ist zuviel behauptet, wenn gesagt worden ist, „jede unmittelbare Erkenntniß

ist eine bildliche und nur dem unmittelbaren Erkennen gehört der abstracte Begriff." Dagegen reclamirt der Inhalt der Weissagungen, in denen die bildlose Erkenntniß einen weiten Spielraum hat. Dagegen entscheiden die St., in denen das Wort als Object der Vision erscheint, Jes. 2, 1: „das Wort, welches schaute," Amos 1, 1: „die Worte des Amos, welche er schaute über Israel," Michaelis: mentis intuitu, per revelationem dei, Ez. 12, 23: „es nahen die Tage und das Wort jeden Gesichtes," s. v. a. die Worte aller prophetischen Gesichte gehen in Erfüllung, 1 Chron. 17, 15, wo mit der Zusammenstellung der Worte und des Gesichtes die Thatsache Hand in Hand geht, daß die Weissagung Nathans bildlosen Charakter trägt. Das intellectuelle Schauen der Propheten kann auch ohne die Hülle des Bildes das Wort erfassen. Indessen das ist unläugbar, daß alle geistige Anschauung, ihre Verwandtschaft mit der sinnlichen dadurch bewährend, eine Vorliebe für das Bild hat. Schon die Betrachtung der Poesie zeigt dieß, die überall das Abstracte flieht und es liebt die Gegenstände vorzumalen. Ebenso wird es beim ersten Blick auf die Prophetie offenbar. Man vgl. z. B. Jes. 2, 2—4 um sich zu überzeugen, daß die Prophetie nicht dogmatisirt, sondern malt und zwar nicht in bloßen Kreidestrichen, sondern mit Farben. Dann wird der Zusammenhang des Bildes mit der Vision auch durch einzelne ausdrückliche Aussagen der Propheten selbst bezeugt. Die prophetischen Aussprüche Bileams werden in Num. 24, 7 u. a. St. eingeleitet mit den Worten: „Und er hob an sein Gleichniß und sprach." In Hos. 12, 11 heißt es in der Aufzählung der Wohlthaten, die der Herr seinem Volke seit der Ausführung aus Egypten erwiesen: „Und ich mehrete Gesicht und durch die Propheten rede ich (das Präsens bezeichnet was sich stets wiederholt und noch in die Gegenwart hineinreiht) in Gleichnissen, Mich.: ut cum supra Israel cum scorto aut adultera comparatus fuit. Ezechiel erhält in

C. 17, 2 den Auftrag: Du Menschenkind räthsele ein Räthsel (Hitzig: חידה jede uneigentliche Rede, deren Gedanke ein anderer als der Wortsinn) und bilde ein Bild an das Haus Israel. Und in C. 21, 5 klagt der Prophet: „Ach Herr Jehova sie sagen mir: bildet er nicht Bilder, Mich. nil nisi parabolas, quae nec intelliguntur nec cohaerent inter se, habet in ore.

Die Bilder nun, unter denen sich den Propheten in den Weissagungen im engeren Sinne die Zukunft darstellte, mußten innerhalb des Kreises ihrer Vorstellungen liegen und von den Verhältnissen, unter denen sie lebten, entnommen seyn. Denn einestheils wirkt Gott auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, nicht magisch, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten und Erkenntnissen angemeßne Weise, und andern Theiles würden die Weissagungen, wenn sie aus unbekannten Bildern zusammengesetzt wären, ihres Zweckes verfehlt haben, sie würden gänzlich unverständlich gewesen seyn. Der tiefste Grund aber liegt in dem Verhältniß der Zukunft des Volkes Gottes zu seiner Vergangenheit, beruhend auf der Beziehung, in der beide zu dem göttlichen Wesen stehen. Wenn die Propheten die Rückkehr des verstoßenen Israel in das Reich Gottes und in das Gnadenverhältniß zu ihm als eine Rückführung in das Land Canaan bezeichnen, so geben sie mit der Weissagung zugleich ihre Gewähr; denn daß Gott früher seinem ihm treuen Volke seine Gnade unter dieser Form gewährte, ist ja ein Unterpfand, daß er es wieder seiner Nähe würdigen wird, wenn es sich ihm wieder genaht. Wenn sie die Befreiung des Volkes als erneute Durchführung durch das rothe Meer bezeichnen, so streichen sie von der früheren Begebenheit das: „vor Jahrhunderten" und erwecken sie aus ihrem Todtenschlafe zu einem lebendigen Zeugen für die Wahrheit der zukünftigen. Wenn Aegypten, Assur und Edom ihnen zur Bezeichnung der Feinde der Zukunft dienen, so ist schon in diesem Namen allein ihr Urtheil gesprochen.

Hienach also kann es nicht anders seyn, als daß in den Messianischen Weissagungen das Reich Christi dargestellt wird unter Bildern entnommen von der früheren Gestaltung des Reiches Gottes und daß Sachen sowohl wie Personen des ersteren geradezu durch die Namen der Sachen und Personen der letzteren bezeichnet werden, die mit ihnen durch eine innere Aehnlichkeit verbunden sind. Diese Darstellungsweise lag um so näher, da die Mosaische Oeconomie mit bestimmter Beziehung auf die durch Christum zu gründende angeordnet ist und dieselbe vorbildet. In Bezug auf das prophetische, königliche und hohenpriesterliche Amt bemerkt dieß schon in einer ausführlichen Durchführung Eusebius in der K. G. 1, 3, deren Resultat er in folgenden Worten zusammenfaßt: *ὡς τούτους ἅπαντας τὴν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ Χριστὸν, τὸν ἔνθεον καὶ οὐράνιον λόγον, ἀναφορὰν ἔχειν, μόνον ἀρχιερέα τῶν ὅλων, καὶ μόνον ἁπάσης τῆς κτίσεως βασιλέα, καὶ μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρὸς τυγχάνοντα.*

Wir wollen jetzt das Gesagte durch Beispiele erläutern Bei den Schilderungen der Person des Messias gewährte die damalige Gestaltung des Reiches Gottes den Propheten ein dreifaches Substrat, an das sie jedesmal dasjenige anschließen, was das Gegenbild von dem Vorbilde unterscheidet. Der Messias erscheint ihnen als erhabner König und sie verweben in das Bild eines ausgezeichneten Regenten während der Dauer der alttestamentlichen Oeconomie, dessen Herrlichkeit nur ein schwacher Abglanz der Herrlichkeit seines großen Nachfolgers war, alle ihm eigenthümlichen Züge, vgl. z. B. Mich. 5, Jes. 11, Jer. 23, ja sie legen ihm geradezu den Namen Davids bei, als desjenigen, welcher der Idee des vorbildlichen Königes am vollkommensten entsprach, Jer. 30, 9 vgl. Ez. 34, 23, Hos. 3, 5; auf den Namen Salomos wird angespielt in Jes. 9, 5. Der Messias erscheint bei ihnen ferner als der mit der ganzen Fülle des Geistes

des Herrn ausgerüstete Prophet, der, die Idee des Prophetenthums vollkommen realisirend, nicht wie die vorbildlichen Propheten nur in dem engeren Kreise Kanaans, sondern unter allen Völkern der Erde lehren, ermahnen, strafen soll, Jes. 42. 49. 50. Der Messias erscheint ihnen endlich als Hoherpriester, welcher die Sündenvergebung, die der Hohepriester des A. T. nur bezeichnete, wirklich durch seine Selbstopferung erwerben sollte, Sach. 6. Jes. 53. — So wie aber der Messias als höchster König, Prophet und Hoherpriester, so erscheint sein Reich nicht als etwas von dem alttestamentlichen Gottesreiche Abgerissenes und von ihm Verschiednes, sondern als die höchste Vollendung desselben. Häufig dient Jerusalem oder Zion als der Sitz des Gottesreiches unter dem A. B. zur Bezeichnung der Kirche des N. B., vgl. zu Jes. 11, 9. Sach. 14, 1. So drückt Joel in C. 3, 5 den Gedanken, daß die wahrhaftigen Mitglieder des Reiches Gottes bei dem in der Messianischen Zeit bevorstehenden großen Strafgerichte errettet werden sollen, durch die Worte aus: Auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird Entronnenes seyn. Den dereinstigen Sieg der Kirche über die Welt schauen Micha, Jesaias, Ezechiel als eine Erhöhung des Tempelberges über alle Berge, vgl. Th. 1 S. 510 und in Bezug auf den Tempel als Symbol des Reiches Gottes unter Israel Th. 2 S. 599 ff., die dereinstige Aufnahme der Heiden in die Kirche erscheint den Ersteren als ihr Hinzuströmen zu dem Berge Zion, dem Jeremias in C. 31, 39. 40. als eine große Erweiterung Jerusalems. — Das der Erscheinung des Heiles vorangehende Elend des Volkes Gottes stellt sich unter dem Symbole der Wüste dar, in der Israel sich in der Urzeit im Elende befunden hatte, vgl. zu Hos. 2, 16. 17. Jer. 31, 2. Die Hindernisse der Errettung, welche der Herr in der Meff. Zeit beseitigt, unter dem Bilde des rothen Meeres, Jes. 11, 15. Sach. 10, 11. Die Erlösung durch Christum als Gegenbild der Erlösung aus Egypten, vgl.

zu Hos. 2, 2. Die Allgemeinheit der Wirkungen des Geistes in der Mess. Zeit schaut Joel in C. 3, 1 als allgemeine Verbreitung der unter dem A. B. gewöhnlichen außerordentlichen Wirkungen des Geistes. Den Gedanken, daß alle Völker in der Mess. Zeit den wahren Gott verehren und in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen werden, drückt Sacharja in C. 14, 16 (Th. 3 S. 560) aus durch die Verkündung der Theilnahme derselben an der Feier des Laubhüttenfestes in Jerusalem, während Jesaias in C. 66, 23 sie an jedem Sabbath und Neumond nach Jerusalem ziehen läßt. Die vollkommne Liebe und Treue gegen seinen Gott, die dem Israel der Zukunft eigenthümlich seyn wird, erscheint Hos. 2, 18. 19 u. Sach. 13 als Wegschaffung desjenigen, was unter der alttestamentlichen Oeconomie überhaupt oder was grade zur Zeit des Propheten das Verhältniß zu Gott störte, des Synkretismus und der Abgötterei, des Hülfesuchens bei Assur, des falschen Prophetenthums. — Bei der Schilderung der Herrlichkeit und des Glückes der Messianischen Zeit bilden in der Anschauung der Propheten die glücklichen Zeiten unter David und Salomo das Substrat, Jer. 23, 5. 6. Mich. 4, 4 u. Sach. 3, 10, vgl. mit 1 Kön. 5, 5. In der individualisirenden Schilderung der siegenden Kraft des Reiches Gottes in der Mess. Zeit werden die Völker der Davidischen Herrschaft genannt, Jes. 11, 14. Die allgemeine Wahrheit, daß Friede und Liebe unter dem Volke herrschen werde, wenn es die wahrhaftige Versöhnung mit Gott gefunden, bietet sich der Anschauung der Propheten dar unter dem Bilde der Aufhörung des traurigsten Zwiespaltes unter dem A. B., der Trennung der Reiche Israel und Juda. — Die Feinde des Israels der Zukunft erscheinen nicht selten unter dem Namen eines Volkes, welches sich in der Vergangenheit oder Gegenwart durch seine Feindschaft oder durch seine Macht auszeichnet. So repräsentiren Sach. 10, 11 Assur und Aegypten die Dränger des Volkes Gottes, Jes. 25, 10—12

erscheinen sie unter dem Namen Moab, in Jes. 34. 63, Am. 9, 12 erscheint Edom als Repräsentant der gottfeindlichen Welt, und an Edom exemplificirt auch Obadja die allgemeine Wahrheit des zukünftigen Gerichtes über die Heiden, Ezechiel in C. 38 bezeichnet die gottfeindliche Weltmacht durch den Namen Magog.

Wird der visionäre Charakter der Weissagung erkannt, so ist damit nothwendig ein Unterschied gegeben zwischen Bild und Sache, wobei aber freilich nicht übersehen werden darf, daß der bildliche Character bei den Propheten temperirt ist durch das Streben sich der Gemeinde verständlich zu machen und auf sie zu wirken, worauf auch der Unterschied der prophetischen Sprache von der eigentlich dichterischen beruht, vgl. meine Schrift über Bileam S. 77 ff.

Das Verhältniß zwischen Bild und Sache bei den Propheten ist vielfach falsch aufgefaßt worden. Es lassen sich hier besonders zwei entgegengesetzte Abwege bemerken. Den ersten betreten die fleischlichen Jüdischen Ausl., in deren Fußstapfen die meisten rationalistischen Erklärer, freilich von anderen Beweggründen geleitet, getreten sind. Diese verkennen den bildlichen Character der Weissagungen entweder ganz und gar oder sie bestehen auf der buchstäblichen Auffassung ohne leitende hermeneutische Grundsätze immer da, wo sie ein Resultat gewinnen, was zur Bestätigung ihrer vorgefaßten Meinungen dienen kann. Zum Theil sind in demselben Irrthum auch diejenigen schriftgläubigen Ausleger befangen, welche auf die strengbuchstäbliche Auffassung des bisjetzt noch nicht erfüllten Theiles der Weissagungen dringen. Diese Ansicht hat ihren Hauptsitz in England, vgl. die literarischen Nachweisungen bei v. Oettingen die synagogale Elegik des Volkes Israel, S. 24, in Deutschland hat sie besonders in Würtemberg viele Anhänger. Gegen ein ihr eigenthümliches Vorurtheil wurde in dem früher angeführten Aufsatze zur Auslegung der Propheten, bemerkt: „Man kann sich nicht genug wundern, wie die Anhänger der roh buchstäblichen Auffassung der Propheten diese als das

Resultat stärkeren Glaubens darstellen können. Schon die Geschichte, sollte man sagen, müßte sie von diesem Irrthum befreien. Diese Auslegung ist in ihrem Wesen ja keine andere, als die der jüdischen Ausleger. Ihr Beispiel zeigt doch wohl hinreichend, daß man nicht des besonderen Beistandes des heiligen Geistes bedarf, um aus Jes. 2 sich den Glauben zu bilden, daß in der Mess. Zeit der Tempelberg auf der Spitze der unter ihm aufgethürmten höchsten Berge der Erde stehen, aus Sach. 14, daß alsdann der Oelberg sich in zwei Hälften theilen werde. J. D. Michaelis, ein anderer Vorgänger dieser Ausleger, müßte dieser Behauptung gemäß einen Glauben gehabt haben, der Berge versetzen konnte. In seine Fußstapfen treten noch jetzt mehrere holländische Ausleger (v. d. Palm u. A.), von deren Glauben man eben keine hohe Vorstellung hegen kann, da man nur zu deutlich sieht, wie sehr es ihnen an lebendiger Kenntniß auch der einfachsten Heilswahrheiten fehlt." Das stärkste aber, was gegen diese Auslegung gesagt werden kann, ist, daß auf Grund derselben Christus ans Kreuz geschlagen wurde. — Auf dem anderen Abwege befinden sich diejenigen, welche den Inhalt der Weissagungen durch übermäßige Hervorhebung des bildlichen Characters verflüchtigen und sie ihres sachlichen Gehaltes entleeren. Diese Erklärungsweise befolgten nicht wenige rationalistische Ausl.; während die der vorigen zugethanen von dem Interesse geleitet wurden einen Gegensatz zwischen dem A. u. N. T. nachzuweisen, war bei ihnen das Interesse vorwiegend, durch möglichste Verallgemeinerung die Uebereinstimmung der richtig aufgefaßten Weissagung mit der Erfüllung zu beseitigen.*) Nicht selten sehen wir sogar ein und denselben Erklärer beide Weisen befolgen, je nachdem es ihm bequem ist. Zum Theil befinden sich auf dem letzteren Abwege auch diejenigen unter den schriftgläubigen Auslegern,

*) Vgl. z. B. Meiers Hermenent. des A. T. Th. 2.

welche bei allem, was über die Erscheinung Christi in Niedrigkeit und über die gegenwärtigen Zustände der Kirche hinausgeht, das zu Grunde liegende Sachliche möglichst zu beseitigen suchen und dem Reiche Gottes seine herrliche Endgeschichte rauben. Von dieser Verirrung war schon Luther nicht ganz frei. Er erklärt sich z. B. in seinen späteren Schriften entschieden gegen eine zukünftige Bekehrung der Juden. „Die Juden" sagt er — W. W. Th. 20 S. 2528 — „zu bekehren ist ebenso unmöglich als den Teufel zu bekehren. Ein jüdisch Herz ist so stock stein eisen teufelhart, daß es mit keiner Weise zu bewegen ist." „Vom ganzen Haufen mag hoffen, wer da will, ich habe davon keine Hoffnung." S. 2529. Von Calvin wurde in dem Auff.: zur Ausl. der Propheten gesagt: „die ängstliche Buchstäblichkeit älterer Ausleger stieß ihn zurück. Denn seinem gesunden exegetischen Gefühle waren gezwungene Erklärungen, wie sie ein nothwendiger Ausfluß jener Buchstäblichkeit sind, höchst zuwider. Und was noch mehr ist, er war so fest von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die heilige Schrift nach allen ihren Theilen diejenigen Merkmale, die der Apostel ihr beilegt, tragen müsse und trage, daß er es nicht ohne Unwillen sehen konnte, wie einem so bedeutenden Theile von ihr durch die Beziehung auf absolut Vergangenes und absolut Zukünftiges das Lebenslicht ausgeblasen wurde. Nun verfiel er aber auf ein anderes Extrem. Um alles gradezu auf die Gegenwart beziehen zu können, ging er immer darauf aus zu verallgemeinern, übersah, wo ganz deutlich eine specielle Realisirung der Idee angekündigt wird, und raubte dem Reiche Gottes seine herrliche Endgeschichte, indem er seine Gegenwart und seine Zukunft identificirte." In der orthodoxen Auslegung des 17 Jahrh. bei einem Calov z. B. hat diese Verirrung einen bedeutenden Spielraum gewonnen. Ob v. Oettingen Recht hat, wenn er den Verf. einer Theilnahme an dieser Verirrung beschuldigt, indem er S. 23 von einem „hauptsächlich von Hengstenberg und

seiner Schule vertretenen rationalisirenden Spiritualismus" redet, das wird sich aus der folgenden Erörterung ergeben.

Wollen wir diese verschiednen Abwege vermeiden, so müssen wir uns, nachdem wir den bildlichen Character der Weissagung im Allgemeinen als nothwendig in dem Wesen derselben begründet nachgewiesen haben, nach sicheren Regeln für die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache umsehen.

1. Wo die Erfüllung schon verglichen werden kann, da läßt sich die Scheidung am sichersten nach ihrer Anleitung vornehmen. Hier ist aber Vorsicht nothwendig, weil, wie früher gezeigt, die Propheten nicht selten durch lange Zeitfernen geschiedne Begebenheiten, namentlich die schwachen Anfänge des Reiches Christi und sein glorreiches Ende als Continuum darstellen. Es muß daher genau vorher untersucht werden, ob eine Weissagung überhaupt, und inwiefern sie schon für erfüllt zu halten. Dabei werden denn die Aussagen des N. T. über die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes die besten Dienste thun. Namentlich ist die Apokalypse insofern wichtig, als sie den unerfüllten Theil der Weissagungen des A. T. wieder aufnimmt und seine Erfüllung als noch in Zukunft bevorstehend darstellt.*) — In Bezug auf denjenigen Theil der Weissagungen aber, dessen Erfüllung als schon geschehen, theils durch die einfache Vergleichung der Weissagung mit der Geschichte, theils durch die Aussprüche Christi und der Apostel nachgewiesen werden kann, bedient man sich mit vollem Rechte der Geschichte zur Scheidung des Bildlichen und Sachlichen.

*) Wer erkannt hat, mit welcher Sorgfalt und Planmäßigkeit diese Wiederaufnahme der Weissagungen des A. T. im N. T. geschieht, dem kann nicht verborgen seyn, wie äußerst mißlich es ist, eine noch unerfüllte Weissagung blos auf Grund des A. T. anzunehmen. Schon deshalb wird die Rückkehr nach Zion in den Weissagungen des A. T. nicht materiell gefaßt werden dürfen. Denn von einer Rückkehr nach dem leiblichen Zion weiß das N. T. nichts. Paulus namentlich, der ex professo die Zukunft Israels behandelt, lehrt nur seine Bekehrung, nicht aber eine nationale Wiederherstellung. Dieß Stillschweigen der eigentlich classischen Stelle ist von großer Bedeutung.

Nur muß man dabei zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte. Beide Fragen sind als verschieden erwiesen, sobald der Beweis geführt worden, daß die Propheten in der Ekstasis, im Geiste redeten, vgl. 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21. Die Antwort auf die erste Frage kann auf diesem Wege nicht gefunden werden: auch ist sie uns nicht von großer Wichtigkeit. Wohl aber kann die zweite Frage auf diesem Wege beantwortet werden. Derselbe Gott, welcher den Propheten über ihr eignes Verstehen und Begreifen hinaus die Aussicht in die Zukunft eröffnete, war es, welcher nachher die Erfüllung herbeiführte. Die hermeneutische Regel, daß man immer den von dem Verfasser beabsichtigten Sinn aufsuchen müsse, wird hierdurch nicht verletzt. Die Differenz zwischen uns und den Gegnern liegt vielmehr in der verschiednen Beantwortung der Frage, wer für den eigentlichen Verfasser der Weissagungen zu halten sey. Die Gegner bleiben hier bei dem menschlichen Werkzeuge stehen, wir erheben uns zu dem göttlichen Urheber.

Doch fehlt es für die Gränzbestimmung zwischen dem Bildlichen und Sachlichen auch nicht an Merkmalen, die in den Weissagungen selbst enthalten sind und die daher schon den Propheten und ihren Zeitgenossen zu Gebote standen, obgleich die Entbehrung des Hauptmerkmales, der Erfüllung, sie zu keinem vollkommen sicheren und befriedigenden Verständniß gelangen ließ. Diese Merkmale haben wir jetzt zu besprechen.

2. Als bildlich geben sich diejenigen Schilderungen zu erkennen, in denen eine deutliche Beziehung auf frühere Begebenheiten in der Geschichte Israels stattfindet. Hier ist immer nur der allgemeine, die Begebenheit der Zukunft und der Vergangenheit verbindende Grundgedanke herauszunehmen. So wenn Habakuk in C. 3, nachdem er in V. 2 gebeten: o Herr, dein Thun inmitten der Jahre belebe," s. v. a. thue wieder an uns, was du

vor Alters gethan hast, die herrlichen Erscheinungen bei der Gesetzgebung sich wiederholen sieht, V. 3, ebenso die Siege über Kuschan und Midian. So wenn es Jes. 11, 15. 16 heißt, der Herr werde bei der Erlösung Israels den Arabischen Meerbusen austrocknen und den Strom in sieben Bäche theilen. Der Gedanke ist hier nur die Beseitigung der Hindernisse der Erlösung des Bundesvolkes. Wenn Hoseas in C. 2, 16. 17 sagt, Gott werde Israel in die Wüste führen, dort freundlich mit ihnen reden, sie dann in das Land Canaan geleiten, so liegt am Tage, daß er nur der Substanz nach eine Wiederholung der früheren Führungen erwartete. Vgl. noch zu Sach. 10, 11. Jes. 4, 5. 12, 3.

3. An zahlreichen anderen St. ist man zu der uneigentlichen Auffassung genöthigt, falls man nicht die Propheten sich selbst widersprechen lassen will. Wollte man z. B., wie mehrere Kabbalisten gethan haben (Glaesener de gemino Judaeorum Messia S. 52) die Stellen buchstäblich auffassen, in denen die Propheten den Messias geradezu den König David nennen und ihnen die Meinung beilegen: David werde auferstehen und von Neuem die Herrschaft antreten, so würde man diese St. in Widerspruch bringen mit den zahlreichen anderen, in denen sie den Messias als Sprößling oder Sohn Davids bezeichnen, vgl. zu Ez. 34, 23. Wollte man Jer. 33, 18 buchstäblich verstehen und darin die Fortdauer des Levitischen Priesterthums und des Opfercultus ausgesprochen finden, so würde diese St. im Widerspruche stehen mit 31, 31 ff. u. 3, 16, Th. 2 S. 517. Wenn es in Jes. 14, 2 heißt: „Und es nehmen Völker sie und bringen sie an ihren Ort und es bekommt sie das Haus Israels im Lande des Herrn zu Knechten und zu Mägden und sie führen gefangen, die sie gefangen führen und herrschen über ihre Dränger," so wird der Gedanke an eine äußere Knechtschaft schon ausgeschlossen durch das vorausgeschickte: und es nehmen Völker sie u. s. w., vgl. 66, 20, noch mehr aber durch die zahlreichen anderweitigen St.,

in denen den Heidenvölkern ein Antheil an dem Reiche Gottes zu gleichen Rechten mit Israel zugesprochen wird, wie C. 19, 23, 66. 21, wonach die Heiden sogar an der priesterlichen Würde Antheil erhalten. Hienach kann der Gedanke nur der seyn, daß das Israelitische Princip die geistliche beherrschende Macht werden wird. Die Einkleidung wird gewählt mit Beziehung auf die äußere Dienstbarkeit, welche Israel bevorstand. Wollte man Jes. 45, 14: „Also spricht der Herr: die Arbeit Aegyptens und der Erwerb Kuschäas und die Sabäer die langgewachsenen, werden zu dir übergehen und dein seyn, hinter dir in Ketten einhergehen und vor dir sich niederwerfen, zu dir flehen: nur in dir ist Gott und ist kein Gott außerdem" von einer äußerlichen Knechtung verstehen, so würde man einen grellen Widerspruch erhalten gegen C. 2, 2—4, ja ein solcher würde in der St. selbst vorliegen; denn wenn die Heiden sich freiwillig demüthigen — sie werden übergehen — so wird man wohl eine Abhängigkeit auf geistlichem Gebiete erwarten, nicht aber eine äußere Unterwerfung. Die geistliche Abhängigkeit erscheint unter dem Bilde der Knechtschaft, weil in der Zeit, in die sich Jesaias im zweiten Theile im Geiste versetzt, Israel hinter der Weltmacht in Ketten einherging. Die buchstäbliche Auffassung von Jes. 11, 14: „Und sie fliegen auf die Schulter den Philistern westwärts, plündern zusammen die Söhne des Ostens; Edom und Moab werden ihr Angriff, die Söhne Ammons ihr Gehorsam seyn" würde auf der einen Seite in Widerspruch stehen mit V. 4: „Und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Bösen." Das Volk eines solchen Königes ist nicht auf die Davidische Weise der Kriegsführung angewiesen. Wie wenig es in dem Reiche Christi auf eine solche abgesehen sey, erhellt schon daraus, daß nach der Verkündung der Propheten vor der Erscheinung Christi das Volk äußerlich wehrlos gemacht werden soll, 1 S. 600. Auf der andern Seite

würde ein Widerspruch stattfinden mit der prophetischen Voraussicht, die namentlich bei Jesaias klar vorliegt, daß die genannten Nachbarvölker schon vor dem Erscheinen Christi durch die sich erhebenden Weltmächte zerrieben werden und die Bedeutung völlig verlieren sollen, die sie vor dem Aufkommen dieser Weltmächte hatten. Der Gedanke der siegenden Gewalt des Reiches Gottes nimmt in dieser St. Fleisch und Blut an aus den Verhältnissen der Davidischen Zeit. Die buchstäblich aufgefaßte St. Jes. 66, 23, wonach in der Mess. Zeit alles Fleisch von Monat zu Monat und von Sabbath zu Sabbath nach Jerusalem kommen wird, um dort anzubeten, würde im Widerspruch stehen gegen C. 19, 19, Th. 2 S. 165, Zeph. 2, 11, Mal. 1, 11: „an jedem Orte wird Rauchwerk dargebracht in meinem Namen und reines Speisopfer," Michaelis: sicut olim in uno loco, Deut. 12, 5, 6. Th. 3 S. 592. In solchen Fällen ist das Bildliche immer auf der Seite zu suchen, wo eine Veranlassung in dem Gesichtskreise der Propheten nachweislich ist.

4. Andere St. führen durch sich selbst den Beweis, daß sie nicht anders als bildlich aufgefaßt werden dürfen. So dürften wir, auch wenn wir von der Geschichte und von dem Zeugnisse Christi absehen wollten, nicht unter Elias dem Propheten, dessen Zukunft Maleachi ankündigt, mit den älteren Juden und einigen Neueren den wirklichen Elias, sondern wir müßten darunter einen Propheten in Geist und Kraft des Elias verstehen. Denn wir dürften nur dann dem Propheten einen so völlig abnormen Gedanken beilegen, wenn sich für die uneigentliche Auffassung nicht die gesichertsten Analogien anführen ließen. So erscheint die buchstäbliche Auffassung von Jes. 53, 12 sogleich als unstatthaft, weil weltliche Triumphe nicht durch die tiefste Erniedrigung erworben werden und weltliche Herrscher nicht ihren Unterthanen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung ertheilen. Die buchstäbliche Auffassung der neun letzten Cap. Ezechiels wird an C. 47,

1—12 zu Schanden, wo der geistliche Sinn klar hervorleuchtet. Daß in Jes. 34 u. 63 Edom bildliche Bezeichnung der Feinde des Reiches Gottes ist, geht aus dem ganzen Contexte deutlich hervor, da das angekündigte Gericht als ein über alle Völker der Erde sich erstreckendes erscheint. Mehrfach führt die buchstäbliche Erklärung zu Abentheuerlichkeiten, welche das gesunde exegetische Gefühl sofort als der heiligen Schrift fremdartig erkennt. So z. B. in Jes. 2, wo nach der buchst. Erkl. der Berg Zion auf die höchsten Berge der Erde gethürmt wird, Sach. 14, 10, wonach alle Berge Judäas, die von Jerusalem ausgenommen, in Ebnen verwandelt werden sollen.

5. Man darf bei der Scheidung von Bild und Sache den allgemeinen Charakter jedes einzelnen Propheten nicht außer Augen lassen. Es ist unläugbar, daß, obgleich alle vielfach die Wahrheit im Bilde schauen, doch bei den einen die Bilder weit sachlicher sind und die Hülle weit durchsichtiger, wie bei den anderen. Dieß haben schon mehrere Jüdische Gelehrte eingesehen (vgl. die St. bei J. Smith a. a. O. Maimonides C. 45) und hiernach eine Classification der Propheten versucht. Bei Jesaias würde z. B. weit mehr für eine soviel als möglich eigentliche Auffassung einer Schilderung, wie die Ez. 40—48 sprechen, wie bei Ezechiel.

6. Zuweilen wird auf das Bildliche einer Schilderung ausdrücklich aufmerksam gemacht und auf das zu Grunde liegende sachliche hingedeutet. So erklärt Sacharja in C. 10, 11 den bildlichen von der Erlösung aus Aegypten entnommenen Ausdruck: „sie gehen durch das Meer," selbst durch das hinzugefügte die Noth. Anderwärts wird die bildliche Auffassung dadurch nahe gelegt, daß Ausdrücke gebraucht werden, welche im bildlichen Sinne einen ausgeprägten Character haben. So führt in Jes. 2 schon das auf die bildliche Auffassung, daß die Berge

oft Bild der Reiche sind, in Ez. 40—48, daß der Tempel unläugbar anderweitig als Symbol des Reiches Gottes vorkommt.

7. Bei denjenigen Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, ist die Gränzbestimmung zwischen Bild und Sache immer nach der Analogie des Glaubens anzustellen. Schon aus diesem Grunde ist, wie dies schon Theodoret zu Ezech. 48 (opp. ed. Hal. II. p. 1045 ff.) treffend gezeigt hat, diejenige Erklärung der sich auf die Zukunft beziehenden Weissagungen zu verwerfen, welche in denselben durch falsch buchstäbliche Auffassung die Lehre von zukünftigen Prärogativen des Jüdischen Volkes, von Wiederaufbau des Tempels und von Wiedereinrichtung des Levitischen Cultus findet, also von einer Rückkehr zu den „dürftigen Elementen,“ welche die Kirche hinter sich hat. Die St., welche von einer Rückkehr Israels nach Zion in der Mess. Zeit reden, können schon deshalb nicht buchstäblich aufgefaßt werden, weil Zion in ihnen überall als Sitz des Reiches Gottes erscheint. Diese centrale Bedeutung hatte Zion unter dem A. B. nur durch das locale Heiligthum. Daß dieß mit der Erscheinung Christi seine Würde verlieren werde, erklärte schon Jeremias in C. 3, 16. Mit dem Momente der Erscheinung Christi erhielt das Reich Gottes einen anderen Mittelpunct, zu ihm verhielt sich der Tempel, wie der Schatten zu dem Wesen. Dasselbe gilt von den Stellen, wonach die bekehrten Heiden nach Zion ziehen werden, St., deren buchstäbliche Auffassung auch schon deshalb ungereimt ist, weil man nach ihr gegen den Augenschein behaupten muß, daß die Erfüllung rein der Zukunft angehört. Zion erscheint bei Jes. in C. 2 u. 66, 23, bei Micha und bei Sacharja unbedingt als die Stätte des Heiles für die Heidenwelt, so daß wer nicht nach Zion zieht, am Heile keinen Antheil hat, vgl. Sach. 14, 17—19, nur von Zion geht Gesetz aus und das Wort des Herrn von Jerusalem, wer es dort nicht holt, ist davon aus-

geschlossen, Zion ist die einzige Stätte der Anbetung auf der ganzen Erde, also die einzige Stätte, wo man Gottes theilhaftig werden kann. Diese Consequenzen der buchstäblichen Auffassung muß man sich wohl vergegenwärtigen, ehe man sich zu ihr entschließt. v. Oettingen hat sich ihnen vergeblich zu entziehen versucht. Es gilt hier einfach ein entweder oder und das Vermitteln und Halbiren wird als unwissenschaftlich betrachtet werden müssen. Wenn man einmal Zion local faßt, im Widerspruche gegen das N. T., wo der Tempel, Jerusalem, Zion geistlichen Character angenommen haben*), so muß man auch so weit gehen anzunehmen, daß das Ende zu dem Anfange zurückkehren, daß der klare und entscheidende Ausspruch des Herrn Joh. 4, 21 seine Bedeutung verlieren, die Kirche ihren ökumenischen Character aufgeben wird. Die Vorliebe für die buchstäbliche Auffassung führt zuletzt zu einer Erneuerung des von der Kirche längst überwundenen und ausgestoßenen judenchristlichen Irrthums und es läßt sich nicht verkennen, daß Manche sich ihm nicht blos nähern, daß sie schon bei ihm angelangt sind.

8. So wie die Propheten und ihre Zeitgenossen durch die angegebnen Merkmale nicht immer in den Stand gesetzt wurden, das Bildliche und das Sachliche von einander zu unterscheiden, so sind auch wir, bei den Weissagungen, deren Erfüllung noch bevorsteht, nicht immer im Stande, diese Scheidung mit Sicherheit anzustellen. Hier ist es nothwendig, mit den Bestimmungen nicht über die Merkmale hinauszugehen. So wie bei dem bis jetzt erfüllten Theile der Weissagungen die Geschichte gezeigt hat, daß Manches, was ohne dieselbe bildlich zu seyn schien, sachlich, und Anderes, was sachlich zu seyn schien, nur bildlich war, so

*) Vgl. m. Comm. z. Apokal. 1 S. 558.

müssen wir in manchen Fällen auch bei dem noch unerfüllten Theile die Entscheidung erst von der Geschichte erwarten.

IV. Ein Erzeugniß des dargestellten Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist die Dunkelheit derselben an sich und abgesehen von der Erfüllung, die jedoch nur als eine theilweise zu betrachten ist. Diese Dunkelheit ist das Resultat der drei vorher angegebnen Eigenthümlichkeiten. 1. Den Propheten wurden gewöhnlich nur helle Blicke auf einzelne Theile des großen Ganzen der Zukunft gewährt. Ihre Weissagungen müssen aneinandergereiht und die Fragmente zu einem Ganzen verbunden werden. Uns wird dies nicht schwer, da die Geschichte uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden muß; auch die vor der Erfüllung Lebenden waren, wie wir schon sahen, nicht von allen Hülfsmitteln zu dieser Zusammenstellung entblößt. Doch mußte sie ihnen allerdings weit schwerer werden, und die Propheten selbst mochten oft darin fehlgreifen. Daß z. B. die Vereinigung der St., wo ein Messias in Herrlichkeit und wo ein Messias in Niedrigkeit verkündet wird, den von dem Lichte der Erfüllung Verlassenen Schwierigkeit machte, sehen wir daraus, daß die Juden Behufs derselben die Fiction von einem doppelten Messias ersannen. 2. Auch dadurch mußte mannigfache Dunkelheit herbeigeführt werden, daß die prophetische Anschauung in der Regel von den Zeitverhältnissen abstrahirt und vielfach verbindet, was in der geschichtlichen Entwickelung sich als getrennt darstellt. Die Weissagungen z. B., in denen die Befreiung aus dem Babylonischen Exil und die Erlösung durch Christum als Continuum erscheinen, konnten leicht zu der Meinung veranlassen, daß beide Begebenheiten auch geschichtlich verbunden seyn würden, vgl. zu Mal. 2, 17 und die Einleitung zu Sacharja. Daß die schwachen Anfänge und das glorreiche Ende des Messiani-

schen Reiches in den Weissagungen in Eins zusammengefaßt werden, bewirkte, daß selbst Johannes der Täufer und die Apostel vor Ausgießung des Geistes (Apgsch. 1, 6) sich nicht anders denken konnten, als daß mit der Erscheinung Christi auch die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit nahe verbunden seyn müsse. 3. Ein noch bedeutenderer Grund der Dunkelheit war aber der bildliche Character der Weissagungen. Wir sahen zwar, daß es, auch abgesehen von der Erfüllung, nicht an Merkmalen zur Scheidung des Bildlichen und des Sachlichen fehlte. Dennoch aber mußte es im Einzelnen sehr schwer und oft unmöglich fallen, diese Scheidung vorzunehmen. Die Glieder des A. B. standen zu den Weissagungen in demselben Verhältniß, in dem wir zu den Weissagungen, welche die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes betreffen. Noch größere Mißverständnisse mußte der bildliche Character der Weissagungen hervorbringen, wenn die in ihm selbst liegende Schwierigkeit der richtigen Auffassung noch dadurch vermehrt wurde, daß eine fleischliche Gesinnung mit dem Wunsche, gewisse Lieblingshoffnungen in den Weissagungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung ging. Der fleischliche Nationalstolz der Juden ließ sie alle auch ihnen schon zu Gebote stehenden Hülfsmittel zum richtigen Verständniß verschmähen; sie setzten sich durch buchstäbliche Auffassung der theokratischen Bilder aus den Weissagungen ihre fleischlichen Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche zusammen.

Daß diese theilweise Dunkelheit ihrer Weissagungen den Propheten selbst nicht unbekannt war, zeigen mehrere Aussprüche derselben. Jesaias in C. 6, 9. 10 u. 29, 10—12 und Jeremias in C. 23, 20. 30, 24 sagen, daß die Weissagungen dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes unverständlich seyen und erst bei ihrem Eintreffen zu seinem Schaden von ihm verstanden werden würden. Sacharja erklärt mehrfach, daß er die Bedeutung der

ihm gewordenen Visionen nicht verstehe und wird erst später über den Sinn belehrt*). Hiernach mußte bei denjenigen Visionen, denen wie Ezech. C. 40—48 keine Erklärung nachfolgte, der Sinn dem Propheten theilweise dunkel bleiben. Dem Daniel wurde bedeutet, seine Weissagung würde für jetzt und auf lange Zeit noch wie verschlossen und versiegelt seyn, erst die Kirche der Zukunft werde den rechten Gebrauch von ihr machen können, 12, 4. 9. 8, 26, vgl. Beitr. 1 S. 216 u. zu Apoc. 10, 14. Auch Apoc. 22, 10 spricht es aus, daß die Weissagungen, sofern sie auf absolut Zukünftiges gehen, wie verschlossen und versiegelt sind.

Die rationalistischen Gelehrten, indem sie die Vergleichung der Erfüllung mit der Weissagung verschmähten, traten auf den Standpunct der vor der Erfüllung Lebenden zurück, und entnahmen nun aus der durch ihre eigne Schuld fortdauernden Dunkelheit der Weissagungen einen Grund gegen die Göttlichkeit derselben. So sagte z. B. Ammon (Christologie S. 12): „Die ganz einfachen, in kalter historischer Prosa aufgezeichneten Sätze: Israel hat keinen König, sondern einen Lehrer zu erwarten; dieser Lehrer wird unter Herodes zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit seiner Religion unter Tiberius sein Leben aufopfern; durch die Zerstörung Jerusalems und die gänzliche Vernichtung des Jüdischen Staates breitet er seine Lehre in allen Welttheilen aus; — diese wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorhersagungen an sich tragen, sondern sie würden uns auch, sobald ihre Aechtheit erwiesen wäre, ungleich schätzbaren

*) Sach. 4, 4. 5. „Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: mein Herr, was ist das? Und der Engel, der mit mir redete, antwortete und sprach zu mir: Weißt du nicht, was das ist? Ich aber sprach: Nein mein Herr.“ Ein gleiches Bekenntniß der Unwissenheit in V. 12. 13. Vgl. 1, 9. 2, 2.

seyn, als alle Orakel des A. T. zusammengenommen." Vor Allem ist hiergegen zu bemerken, daß dem historischen Christus der rationalistische substituirt wird, dem Propheten, Hohenpriester und Könige der bloße „Lehrer." Geschieht dieß, so hört der Unterschied des alttestamentlichen Christus von dem neutestamentlichen auf ein bloß formaler zu seyn, der größte Theil der Weissagungen wird in bloße Spreu verwandelt. Wird aber dieß rationalistische *πρῶτον ψεῦδος* beseitigt, von dem jedes christliche Gemüth mit Abscheu sich abwendet, so wird es leicht seyn die Form, in welcher unter dem A. B. die Aufschlüsse über die Zukunft ertheilt wurden, zu vertheidigen. 1. Es ist dem Wesen Gottes zuwider, daß er die Menschen zum Glauben zwinge. Er verbirgt sich in der Geschichte, wie in der Natur, damit er nur von dem Suchenden gefunden werde. So gab er denn auch in den Weissagungen so viel Klarheit, daß diejenigen, deren Herz bereitet war, den wesentlichen und für sie wichtigen Inhalt derselben, Alles, was zum Heile ihrer Seelen diente, erkennen konnten, dagegen soviel Dunkelheit, daß diejenigen, welche der Wahrheit abgeneigt waren, nicht mit Gewalt gezwungen wurden, sie zu sehen. Mit demselben Rechte, mit dem man von den Weissagungen größere Klarheit verlangt, könnte man auch verlangen, daß Gott täglich Wunder thun solle, um die Verächter seines Namens von ihrer Thorheit zu überführen. Daß für die Erwählten durchaus hinreichendes Licht gegeben war, um sie zu Christo zu leiten, zeigen die lebendigen Beispiele eines Zacharias, Simeon, Johannis des Täufers, der Maria, der Anna u. s. w. 2. Hätten die Weissagungen die Klarheit der Geschichte gehabt, so würde ihre Erfüllung unmöglich gewesen seyn. Wäre das Leben Christi, seine Verwerfung durch die Juden und ihre traurige Folge, die Zerstörung von Jerusalem, in der Weissagung ebenso klar, genau, umständlich zusammenhängend und selbst für die fleischlich Ge-

sinnten verständlich beschrieben, wie im N. T., so würde der Rathschluß der Erlösung, welcher den Tod Christi erforderte, nicht zur Ausführung gekommen seyn. 3. Auch auf die Gläubigen mußte das über gewisse Parthieen der Weissagung verbreitete Dunkel einen besseren Einfluß ausüben, als es die Klarheit gethan haben würde. Hätten z. B. die viele Jahrhunderte vor der Erscheinung Christi lebenden Gläubigen des A. B. gewußt, daß seine Erscheinung sich noch so lange verzögern werde, wie sehr hätte da ihre Liebe erkalten und ihre Hoffnung gelähmt werden müssen! wie hätten die Mess. Erwartungen der Mittelpunct ihres ganzen religiösen Lebens werden können? Hätten die Christen der ersten Jahrhunderte vorhergewußt, daß die zweite Erscheinung Christi noch wenigstens 1800 Jahre ausbleiben werde, wie weit weniger eindringlich hätte ihnen diese Lehre seyn müssen, als da sie derselben zu jeder Stunde entgegensahen, da ihnen gesagt wurde, sie sollten wachen; denn sie werde kommen, wie ein Dieb in der Nacht, zu einer Stunde, in welcher sie dieselbe nicht erwarteten. 4. Ein großer Theil der Messianischen Verkündigungen war bestimmt, in der Gegenwart auf das Ganze des Volkes einzuwirken, es in der, wenn auch nur äußeren Treue gegen den Herrn zu erhalten. Dieser Zweck würde bei einer der Klarheit der Geschichte gleichen Klarheit der Weissagung nicht haben erreicht werden können. Wohl aber wurde er erreicht durch eine Einrichtung der Weissagungen, bei der sogar ihr selbstverschuldetes Mißverständniß heilsame Folgen hatte. Das Volk bemächtigte sich der Hülle und glaubte in derselben das Wesen selbst zu haben; dadurch wurde dann beigetragen zur Erhaltung der äußeren Bedingungen, unter denen der wahre Gehalt der Weissagungen ins Leben treten konnte. 5. Fragt man, wozu der an und für sich und nicht durch Schuld der fleischlichen Gesinnung dunkle Theil der Weissagungen gedient habe, so ist darauf

hinzuweisen, daß die Propheten nicht blos für ihre Zeitgenossen, sondern auch für die Nachwelt, für die Kirche aller Jahrhunderte weissagten. Für die Zeitgenossen war der klare Theil vollkommen hinreichend.

V. Eine Folge des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen ist der vielfach hervortretende dramatische Charakter derselben. Alles, Begebenheiten und Personen, bietet sich ihnen in der inneren Anschauung dar; diese ist gleichsam die Schaubühne, auf welcher die letzteren redend und handelnd auftreten. Dieß Auftreten geschieht nicht selten ohne vorhergehende Bezeichnung und Einführung, wie z. B. in Jes. 49 der Messias plötzlich redend auftritt. Ebenso wird auch vielfach die Anrede plötzlich an solche gerichtet, welche dem Propheten in der inneren Anschauung gegenwärtig sind, z. B. an Christum in Jes. 53, 14: „so wie viele sich entsetzten über dich." Der Wechsel der redenden Personen und der Angeredeten ohne nähere Bezeichnung hat häufige Differenz der Ausleger hervorgerufen, so z. B. in Nah. 1, 9: „was gedenket ihr vom Herrn," wo nach mehreren die Anrede an Assur gerichtet ist, nach der richtigen Ansicht an Juda, V. 11.

VI. Aus dem Zustande der Propheten läßt sich endlich die Annahme als wohlbegründet erweisen, daß die bei ihnen beschriebenen symbolischen Handlungen größtentheils nicht äußerlich, sondern innerlich vorgegangen sind, eine Annahme, die, wie schon Maimonides C. 46 einsah, durch die Beschaffenheit derselben nothwendig erfordert wird. Denn da das Gebiet der Propheten, so lange sie sich in der Ekstasis befanden, nicht die äußere, sondern die innere Welt ist, so muß jede von ihnen in der Ekstasis vorgenommene Handlung nothwendig eine innere seyn. Die wenigen Fälle, wo die symbolischen Handlungen sich als äußerlich bericht-

tet nachweisen lassen, sind als Ausnahmen zu betrachten, bei denen die Propheten aus ihrem eigentlichen Elemente herausgetreten sind.*)

*) Vgl. Jo. Smith p. 14: Prophetica scena, intra quam omnes peragebantur apparitiones, fuit ipsius prophetae phantasia, omniaque, quae deus ei revelata volebat dramatice in phantasia gerebantur, ita ut plures interdum inducerentur in scenam personae, inter quas propheta partes etiam suas agebat. Itaque prout dramaticus ille apparatus postulabat, oportuit eum, ut caeteros actores partes suas agere, aliquando verbis et narratione rerum gestarum, aut propositione quaestionum, aliquando eas partes ferentem, quas jussus erat per alios agere, adeoque eum non tantum sermone, sed etiam gestibus et actionibus locum suum inter alios obtinere.

Verzeichniß

der in der Christologie erklärten Schriftstellen.

(a. bez. die 2te Hälfte des 3ten Bandes: Schlußabhandlungen.)

In B. 3, welcher durch ein Versehen dem Verf. nicht zur Revision vorgelegt worden ist, sind folgende Druckfehler stehen geblieben:

S. 33 Z. 11 v. u. st. der Einzelne l. das Einzelne.
S. 34 Z. 12 v. o. st. eines l. deines.
S. 35 Z. 5 v. o. st. und l. nur.
S. 38 Z. 1 v. o. st. der l. das.
S. 43 Z. 6 v. o. st. O. l. c.
S. 44. Z. 13 v. u. st. in drei l. in den drei.
S. 45 Z. 12 v. u. st. nur l. uns.
S. 47 Z. 5 v. o. st. Dieses l. Dieser.
S. 48 Z. 12 v. o. st. der l. das.
S. 48 Z. 13 st. ihre l. seine.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.



